

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI “FEDERICO II”



DOTTORATO DI RICERCA IN SCIENZE FILOSOFICHE

Ciclo XXIV

*GEIST UND DRANG.*

CONTRIBUTI PER UN'INTERPRETAZIONE UNITARIA

DEL PENSIERO SCHELERIANO

Coordinatore del Dottorato  
Ch.mo Prof. GIUSEPPE ANTONIO DI MARCO

Relatore  
Ch.mo Prof. MARCO IVALDO

Dottorando  
Dott. DOMENICANTONIO RIZZO

Anno Accademico 2010-2011

# Introduzione

«Max Scheler non fu certo un Carneade. Col suo pensiero si è aperto nella fenomenologia un nuovo indirizzo, la filosofia della religione si è arricchita di nuovi indirizzi e sviluppi, si sono posti i fondamenti della sociologia del sapere, etica e antropologia hanno ricevuto un contributo irrinunciabile. Nonostante questo, spesso Scheler è stato ben presto riposto, senza un autentico confronto con le sue proposte, senza un efficace critica alle sue idee fondamentali, in una dimenticanza che l'ha frettolosamente consegnato alla storia del passato»<sup>1</sup>.

Queste affermazioni di Franco Volpi risalgono al 1976. Per chi ha dedicato e dedica le proprie ricerche a Max Scheler rimane indelebile quell'*incipit* “non fu certo un Carneade”, che schiude un “eppure” immenso quanto l'oblio. A discolpa degli studiosi italiani, c'è da riconoscere che la carenza di studi su un autore, che pure fu considerato una delle personalità più geniali della propria epoca,<sup>2</sup> non era, in verità, un difetto circoscritto alla nostra nazione. Poco prima di Volpi, Gadamer aveva pubblicato *Max Scheler – der Verschwender*, in cui lamentava che

«può sembrare incredibile, eppure se oggi si interroga un giovane o anche un anziano, interessato alla filosofia, – si scopre che non sa chi sia Max Scheler. Vi potrà dire molto vagamente ch'egli era un pensatore cattolico, autore di un'importante “etica materiale dei valori”, e apparteneva in qualche modo al movimento fenomenologico che aveva

---

<sup>1</sup> F. VOLPI, *Scheler incognitus*, in «Verifiche», 7 (1978), p. 85.

<sup>2</sup> J. Ortega y Gasset definì l'autore Scheler «el prime hombre de genio, Adán del nuevo Paraíso». (J. ORTEGA Y GASSET, *Max Scheler. Un embriagado de esencias (1874-1928)*, in «Revista de Occidente», 20 (1928), p. 404). E. Stein ammette che non le «è più capitato di vedere in un uomo un'espressione così pura del “fenomeno della genialità”» (E. STEIN, *Dalla vita di una famiglia ebrea e altri scritti autobiografici*, a cura di A. Ales Bello e M. Paolinelli, Città Nuova – Edizioni OCD, Roma 2007, p. 305). Le citazioni potrebbero continuare; le attestazioni di stima per Scheler da parte di eminenti studiosi furono infatti innumerevoli. Ci fermiamo qui, perché in ogni caso una buona parte di esse sono riportate all'interno del lavoro.

in Husserl il suo fondatore e in Heidegger, *right or wrong*, il suo continuatore. In ogni caso la coscienza filosofica contemporanea non riserva a Scheler una presenza paragonabile a quella di Husserl o di Heidegger»<sup>3</sup>.

Ciononostante, per nostra fortuna, la pubblicazione dei *Gesammelte Werke*, cominciata negli anni Cinquanta, grazie a M. Scheu e M. Frings non si arrestò. Nel 1997 fu pubblicato il sesto e ultimo volume del *Nachlass* e, in effetti, dalla seconda metà dagli anni Novanta si deve ammettere che la situazione sia notevolmente cambiata. Non si può certo dire che Scheler sia stato assunto all'Olimpo della fenomenologia accanto ad Heidegger e Husserl, come reclamava Gadamer, ma, tutto sommato, vi è stata una (ri)fioritura dell'interesse nei suoi confronti. Vuoi direttamente vuoi indirettamente – passando appunto per Heidegger e Husserl, o per l'antropologia filosofica, oppure per la sociologia del sapere o la filosofia cattolica – un numero sempre crescente di studiosi ha iniziato ad addensare le proprie ricerche sul nostro autore.

Rimaneva e si conserva ancora, tuttavia, un lato oscuro, “*incognitus*”, della speculazione scheleriana: la sua fase ultima. Se è vero che essere compresi – “nessuno mi ha compreso tranne uno; e anche lui mi ha frainteso”, si dice abbia affermato Hegel sul letto di morte – è destino di quasi tutti i pensatori, per il terzo Scheler il fenomeno è particolarmente marcato. Già di per sé, l'autore era una personalità complessa: di padre protestante e di madre ebrea, convertito poi al Cattolicesimo; accanito fumatore di 60-80 sigarette al giorno, edonista e donnaiolo, al punto di sposarsi tre volte, e, al contempo, autore di un prezioso scritto sul sentimento del pudore; demonico, così come ci appare nel ritratto di O. Dix e «inerme come un bambino»<sup>4</sup>, come lo descrive E. Stein. E soprattutto dagli interessi eclettici e di «una voracità intellettuale enorme»<sup>5</sup>: si occupò di biologia, fisica, chimica; scrisse di etica, filosofia della religione, politica, gnoseologia, di metafisica, di antropologia filosofica – e sicuramente avremo omissso qualcosa. Ci avverte Hartmann che «non fu un costruttore di sistemi [...]», ma «fondamentalmente un

---

<sup>3</sup> H. GADAMER, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, Editrice Queriniana, Brescia 1980, p. 56.

<sup>4</sup> E. STEIN, *Dalla vita di una famiglia ebrea e altri scritti autobiografici*, op. cit., Roma 2007, p. 305.

<sup>5</sup> H. GADAMER, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, op. cit., p. 62.

pensatore di problemi»<sup>6</sup>, il che rende più arduo ogni conato ermeneutico. Tuttavia, se tentassimo di trovare la radice gangliare cui affluiva ogni altra problematica e da cui muoveva il suo proteiforme afflato riflessivo, saremmo convogliati necessariamente sulla questione umana. Scheler cercava l'uomo e quindi il suo orizzonte speculativo era vasto e complesso quanto ciò che cercava: difficilmente definibile e sussumibile in categorie note quanto questo. In quanto *Menschsucher* non riusciva ad appagarsi delle risposte che la tradizione filosofica era stata capace di fornire; sentiva la loro carenza, inchiodate com'erano a teologie e teleologie. Chi, che cosa fosse l'uomo in generale, chi, che cosa fosse l'uomo moderno, e soprattutto quale posizione gli spettasse nel cosmo, era per lui, e doveva divenire per ogni riflessione, la domanda fondamentale della filosofia. Chiederselo era tanto più urgente, dopo che con la grande guerra “la patina sottile della modernità” si era frantumata, lasciando emergere aspetti dell'umanità che sembravano sopiti. Il problema del male e quello dell'uomo, in sostanza, convergevano, analizzare l'uno comportava la disamina dell'altro.

Scheler, a mio parere, ne prese coscienza presto. Lo testimoniano le ultime pagine scritte per *Vom Ewigen im Menschen*, in cui, di fronte al problema del male e al reale, appaiono già vacillare i presupposti teistici. La rottura con la Chiesa gli permise finalmente di svincolarsi da determinati schemi e guadagnarsi al libero pensiero, come sentenziò Curtius. Eppure, a parte quest'ultimo, pochi lo compresero.

Non si può dar completamente torto, comunque, alla schiera di compagni e seguaci delusi da questa svolta, «che evidentemente avevano creduto più a lui che al messaggio cristiano». Scheler difatti non era un semplice filosofo cattolico, ma «il punto di inizio della moderna filosofia cattolica della religione»<sup>7</sup>, un vero e proprio «maestro»<sup>8</sup> nella cerchia dei pensatori cattolici tedeschi. La rottura dovè apparire allora come un tradimento, come un voltafaccia verso chi aveva visto in lui non soltanto un pensatore, bensì l'incarnazione della stessa possibilità di rinnovamento. Quindi si diede l'avvio ad un canone interpretativo che considerava Scheler un apostata, un traditore, un voltagabbana,

---

<sup>6</sup> N. HARTMANN, *Max Scheler*, in G. FERRETTI, *Scheler*, in AA.VV., *Questioni di storiografia filosofica. Il pensiero contemporaneo*, v. I, Editrice La Scuola, Brescia 1978, p. 106.

<sup>7</sup> H. FRIES, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten. Eine problemgeschichtliche Studie*, Kerle, Heidelberg 1949, p. 23

<sup>8</sup> R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Éditions Neuwelaerts, Louvain 1969, p. 520.

un irrazionalista, un panteista, un pagano. L'unica spiegazione della sua deriva dagli esiti catastrofici era da rintracciare in ragioni di carattere meramente personale, correlate alle vicende relative alla separazione da Märit Furtwängler e al rifiuto di annullamento del matrimonio da parte della Sacra Rota. Anche se non lo si dichiarò espressamente, l'autore dello stimato scritto sul *Ressentiment*, era in sostanza un risentito che non esitava ad abiurare il suo pensiero precedente pur di vendicarsi nei confronti delle autorità ecclesiastiche.

Per quanto già a primo acchito sembri poco obiettiva, la cosiddetta tesi della rottura si sedimentò immediatamente. Anche chi non facesse dichiaratamente riferimento ad essa, parlò almeno di un dualismo dai presupposti irrazionalisti e palesemente aporetico dell'ultima fase dell'autore. Quando poi evidentemente le sigarette e la sregolatezza presentarono il loro conto e questi morì a seguito di un attacco di cuore, la situazione si complicò ulteriormente. L'opera, più volte annunciata, di antropologia e metafisica non fu mai portata a termine; rimasero saggi tratti da conferenze, scritti di vario genere estrapolati da lezioni, e in genere testi occasionali, ma nulla di più.

Ricostruire il pensiero profondo che vi era dietro era effettivamente un'impresa, non lo si può negare; il problema è che però non si tentò nemmeno di svincolarsi da certe categorie ermeneutiche. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, saggio nato per una conferenza e quindi soggetto ai limiti di tempo e di tematica imposti, divenne il riferimento quasi esclusivo di ogni tentativo esegetico. Non si riusciva, insomma, a vedere nel sistema dell'ultimo Scheler altro che un dualismo, un panteismo e così via, inconciliabili non solo con la filosofia cristiana, di cui l'autore era stato un esponente rilevante, ma con gli stessi presupposti della sua speculazione precedente.

Oltretutto Scheler era sempre stato considerato un autore cattolico e chi si occupava di lui proveniva, nella maggioranza dei casi, da una determinata sfera culturale. Le sue critiche alla concezione dialettica, al positivismo, al pragmatismo, al marxismo fecero il resto, selezionando ulteriormente la classe dei suoi studiosi. Questa è la ragione per cui davvero l'ultimo Scheler fu reputato l'avversario dalle principali impostazioni della filosofia del Novecento: dai cattolici, per l'abiura del teismo e per la rottura con la chiesa; dalle altre correnti, per le critiche succitate. Vi erano insomma due Scheler, quello del periodo fenomenologico, che con la sua teoresi aveva fornito indiscutibili contributi non

solo alla filosofia cattolica ma nei più diversi ambiti speculativi, e quello dell'ultima fase, i cui esiti riflessivi erano da dimenticare. Scheler bianco-Scheler nero, Scheler buono-Scheler cattivo: ecco il paradigma manicheista che, seppur con diverse sfumature, veniva proposto. Un paradigma tutt'altro che imparziale e spassionato, che, a mio avviso, ha deteriorato notevolmente l'esegesi scheleriana.

Accogliendo l'esortazione (in primo luogo, di Racinaro e di Cusinato tra gli italiani) a «non chiudere Scheler in gabbie cronologiche»<sup>9</sup>, le mie ricerche muovono proprio dalla volontà di porre in discussione simili canoni esegetici. Nel farlo si è proceduto in modo da analizzare primariamente quei tratti del pensiero maggiormente noti, per poi giungere progressivamente allo “Scheler *incognitus*”, collocandosi sempre nella prospettiva di verificare se fosse possibile applicare categorie differenti, che affermino il paradigma dell'unità, o al limite dello sviluppo, e non quello della rottura. Gli esiti sono confluiti nel presente lavoro. Lascio giudicare a chi legge se esso risulti convincente o meno; spero soltanto che si apprezzi il tentativo compiuto di una lettura non canonica degli orizzonti scheleriani, una lettura che, nelle intenzioni, vorrebbe contribuire a scrostare dall'ultimo Scheler certe etichette, che ormai, alla luce del *Nachlass* e degli inediti, non possono non considerarsi obsolete.

Prima di concludere questa sezione introduttiva, mi si permetta di rivolgere un ringraziamento sentito, oltre che doveroso, al prof. Marco Ivaldo. Per rimanere, anche se solo metaforicamente, in ambito scheleriano, devo ringraziarlo per aver saputo orientarmi e dirigermi nel corso delle mie ricerche, inibendomi dalle visioni eccessive e disinibendomi nei confronti di quelle più riflettute e potenzialmente proficue. Così come si comporta il *Geist* col *Drang*, il prof. Ivaldo ha avuto il merito di condurmi alla realizzazione di un lavoro indubbiamente di valore più elevato rispetto quello che sarei stato in grado di elaborare se non avessi ricevuto il suo sostegno.

---

<sup>9</sup> R. RACINARO, *Il futuro della memoria. Filosofia e mondo storico tra Hegel e Scheler*, Guida, Napoli 1985, p. 246.

# CAPITOLO I

## ETICA E PERSONA

### 1. L'etica dei valori

#### 1.1 L'a priori scheleriano

Nella prefazione alla terza edizione de *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* Scheler, riflettendo sui cambiamenti insorti nella sua filosofia nel periodo 1921-1926, sente la necessità di «sottolineare il fatto che i pensieri formulati nel presente lavoro non sono stati toccati dalla riformulazione della sua posizione metafisica di base; al contrario essi costituiscono alcune delle ragioni e dei motivi spirituali che hanno indotto a un tale cambiamento di prospettiva»<sup>10</sup>. L'autore ci fornisce, quindi, un'importante indicazione per interpretare le relazioni teoriche intercorrenti tra i lavori dell'ultimo periodo e quelli del precedente, difendendo, nonostante le manifeste trasformazioni, la propria continuità di pensiero. Ciò che è apparsa «rottura»<sup>11</sup>, non sarebbe nient'altro, – almeno secondo le intenzioni – che il risultato delle intime conseguenze filosofiche<sup>12</sup> della propria speculazione. Se si vuole analizzare correttamente lo Scheler del *La posizione dell'uomo nel cosmo*, è, perciò, proprio dallo Scheler del *Formalismo* che è necessario partire, ponendosi l'arduo ruolo esegetico di chi è alla ricerca di unità nel divenire di un

---

<sup>10</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di G. Caronello, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, p. 12. In maniera speculare ne *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Scheler invita il «lettore che volesse conoscere le varie fasi in cui si sono sviluppate le mie idee su questo importante tema [l'antropologia]» alla lettura anche di due saggi del periodo fenomenologico *Zur Idee des Menschen* e naturalmente del *Formalismo* (M. SCHELER, *Prefazione*, in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2000, p. 86).

<sup>11</sup> M. DUPUY, *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, 2 voll., Presses Universitaires de France, Parigi 1959.

<sup>12</sup> Cfr. N. HARTMANN, *Max Scheler*, in «Kantstudien», XXXIII (1928), pp. IX-XVI. La traduzione parziale dell'articolo è in G. FERRETTI, *Scheler*, in AA.VV., *Questioni di storiografia filosofica. Il pensiero contemporaneo*, v. I, op. cit., p. 104.

filosofo, già di per sé di difficile interpretazione.

La prima parte de *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* fu pubblicata nella seconda sezione dello «*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*» nel 1913, voluto da Husserl e altri esponenti della fenomenologia come organo espressivo del movimento fenomenologico, mentre la seconda uscì, sullo stesso periodico, tre anni più tardi, quando lo *Jahrbuch* si era già affermato come «piattaforma centrale del dibattito filosofico in Germania»<sup>13</sup>. L'opera ebbe una tale risonanza da indurre Heidegger a considerarla, assieme alle *Ideen* di Husserl, «come il contributo più significativo allo *Jahrbuch*»<sup>14</sup>. Essa reca come sottotitolo *Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, che ne esplica i fini, dal momento che Scheler si dichiara interessato a «fondare, non elaborare «in esteso», l'etica come disciplina applicabile alla vita nella sua concretezza»<sup>15</sup>. Una tale fondazione può avvenire solo nell'ambito dell'esperienza fenomenologica, l'unica atta a «porgere i fatti (*Tatsachen*) in quanto tali»<sup>16</sup>. La prima caratteristica di questo tipo di empirismo è, dunque, l'asimboicità<sup>17</sup>. Porgendo i fatti in quanto tali, l'esperienza fenomenologica fa sì che appaiano nella loro immediatezza, senza alcuna mediazione simbolica o segnica. Essa

<sup>13</sup> K. SCHUHMAN, *Husserl's Yearbook*, in «Philosophy and phenomenological Research», 50 (1990), p. 7.

<sup>14</sup> M. HEIDEGGER, *Mein Weg in die Phänomenologie*, in M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübinga 1969, p. 88. Che le opere di Scheler fossero assai stimate all'interno del movimento fenomenologico è testimoniato anche da Ortega y Gasset che definì l'autore «el prime hombre de genio, Adán del nuevo Paraíso». (J. ORTEGA Y GASSET, *Max Scheler. Un embriagado de esencias (1874-1928)*, op. cit., p. 404) e da N. Hartmann che affermò «in quel circolo di studiosi, dalla stessa voce e dagli stessi sentimenti, egli divenne ben presto maestro del nuovo modo di procedere; con la ricchezza dei suoi problemi fece fare grandi passi alla fenomenologia, elevandola a movimento di pensiero, e marciò in testa a tutti sempre come guida» (N. HARTMANN, *Max Scheler*, in G. FERRETTI, *Scheler*, in AA.VV., *Questioni di storiografia filosofica. Il pensiero contemporaneo*, v. I, op. cit., p. 102.).

<sup>15</sup> M. SCHELER, *Prefazione alla prima edizione*, in M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 1.

<sup>16</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 77. Ferretti nota come la terminologia scheleriana si distingua fin dall'inizio da quella di Husserl, in quanto egli «esprime i due concetti husserliani di *Wesen* e *Tatsache* col solo termine *Tatsache* che poi distingue con una determinazione aggiunta. Il motivo va forse ricercato nel fatto che Scheler sottolinea come le essenze siano qualcosa di veramente 'dato' nella visione intuitiva, e in nessun modo il risultato di un'elaborazione soggettiva». (G. FERRETTI, *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, Vol. 1, Vita e Pensiero, Milano 1972, p. 36). Maria Scheler fa notare come il termine *Tatsache*, per indicare le essenze, è legato al periodo del *Formalismo* e non verrà più utilizzato nelle opere posteriori. Cfr. M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass, Bd. 1*, a cura di Maria Scheu, Francke, Berna-Monaco 1957, p. 464.

<sup>17</sup> Paul Good tratta ampiamente il problema della fenomenologia come forma asimbolica di conoscenza nel saggio *Anschauung und Sprache. Vom Anspruch der Phänomenologie auf asymbolische Erkenntnis* compreso in AA. VV., *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, a cura di P. Good, Francke, Berna 1975.



consente la concrezione degli insiemi simbolici, trasformando in tal modo queste X in un dato di fatto dell'intuizione.

L'altra sua caratteristica è l'immanenza, che ne circoscrive l'ambito cui inerisce: può appartenere solo ciò che è intuibile nell'atto empirico e mai «ciò che viene *supposto* tramite un contenuto esterno o separato da quell'atto»<sup>18</sup>. È per questa ragione che nell'esperienza fenomenologica «viene *inteso* solo quanto è dato» e nulla «è dato al di fuori dell'inteso»<sup>19</sup>. La *Deckung* di intuito e dato ne rende manifesto il contenuto ed è proprio in questo punto, in cui l'intuito e il dato si concretano, che appare (*erscheint*) il fenomeno fenomenologico. Questo svela gli oggetti e il loro essere, rivela «l'assoluto contenuto d'essere e di valore del mondo»<sup>20</sup> e, non costituendosi come *Erscheinung* o *Schein eines Realen*, annulla la dicotomia kantiana tra cosa-in-sé e fenomeno stesso<sup>21</sup>. Esso è il *quid* dell'intuizione; è, insomma, ciò che fenomenologicamente viene detto essenzialità. Inteso e vissuto sono dati, quindi, solo nell'atto stesso vivente e intuente e si manifestano solo nel suo compiersi.<sup>22</sup>

Le essenzialità, o sono colte originariamente ed allora si «auto-danno», o non sono colte affatto; non esiste una gradualità. Non sono di per sé né qualcosa d'universale né di individuale, ma divengono universali, quando si concretano fenomenicamente in una molteplicità di dati, che altrimenti avrebbero forme differenti, e particolari, quando costituiscono l'essenza di un individuo<sup>23</sup>. Ciò che ne costituisce la precipuità è l'indipendenza dall'osservazione e dall'induzione. Spiega Scheler: «Quanto viene originariamente colto come essenzialità o contenuto eidetico non può pertanto venire

---

<sup>18</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 77.

<sup>19</sup> *Ibi*, p. 78.

<sup>20</sup> *Ibi*, p. 103 e s.

<sup>21</sup> Su questo punto vedi A. LAMBERTINO, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, La Nuova Italia, Scandicci 1996, p. 105, in cui l'autore afferma che è merito della «visuale fenomenologica», se Scheler può «estendere l'ambito dell'esperienza fino all'essere in quanto tale».

<sup>22</sup> Cfr. M. SCHELER, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, in M. SCHELER, *Scritti sulla fenomenologia e sull'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza – Ordo amoris*, a cura di V. D'Anna, Franco Angeli, Milano 2008, p. 56.

<sup>23</sup> A tal proposito Escher Di Stefano sottolinea come vi sia un divario tra Scheler e Husserl: «Per quest'ultimo non ci sono essenze singolari: il contenuto dell'essenza è sempre universale, ma la sua portata può restringersi ad una «regione» speciale dell'essere. Mentre le essenze logiche sono applicabili a qualsiasi contenuto, le essenze materiali sono applicabili solo ad una certa categoria di contenuti. [...] I valori, per Husserl, fanno parte delle essenze materiali, perché, a differenza delle essenze logiche, non sono universalizzabili» (A. ESCHER DI STEFANO, *Max Scheler tra teoreticismo e dommatismo*, Edizioni Greco, Catania 1977, p. 144).

annullato, modificato o perfezionato né dall'osservazione, né dall'induzione»<sup>24</sup> e nemmeno dalla struttura organica del portatore d'atti. Se, quindi, si tenta di definirlo, si cade di necessità in un *circulus in definiendo*. In conclusione: le essenzialità sono *a priori*, dal momento che si manifestano quali «datità autonome grazie al contenuto di un'intuizione immediata»<sup>25</sup>, a prescindere sia dalla posizione del soggetto pensante sia da quella dell'oggetto inerito.

L'*a priori* scheleriano pertiene, quindi, alla sfera quidditativa ed essenziale<sup>26</sup>, quella che l'autore denomina anche sfera dei fatti puri, che si distinguono dai fatti empirici perché intuitivi ed evidenti, pur fondandosi anch'essi sull'esperienza. Per questo, Scheler definisce la sua fenomenologia «empirismo»<sup>27</sup>. È questo un tipo di empirismo che poggia sulle cose stesse, così come si danno immediatamente nell'atto vivente. Il fenomenologo dovrà cercare nel vivere «di abbeverarsi dappertutto alle “fonti” stesse in cui si dischiude il contenuto del mondo»<sup>28</sup>. Non è, pertanto, sulla dicotomia esperienza-non esperienza che si poggia quella tra *a priori* e *a posteriori*. Quest'ultimi sono *simpliciter* due tipi dell'esperire: il primo – come si è visto – puro e immediato; l'altro condizionato e mediato dalla posizione dell'organismo del soggetto effettivo di un atto.

Sebbene i dati *a priori* costituiscano la forma dell'esperire nell'esperienza non fenomenologica (scientifica e naturale) e, conseguenzialmente ne fungono da metodo, essi «devono» trasformarsi in materia e oggetto dell'intuizione nell'esperienza fenomenologica. Kant erra, dunque, quando afferma che il dato *a priori* ha un carattere meramente formale: non esiste dato *a priori* che non si concreti in un fatto intuitivo. Ed erra viepiù quando lo intende come una funzione o forza dedotta, il cui effetto è riscontrato successivamente nel contenuto empirico. Ciò è solo il risultato di assunti

---

<sup>24</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 76.

<sup>25</sup> *Ibi*, p. 74

<sup>26</sup> Nel saggio *Problemi della religione*, compreso in *L'eterno nell'uomo* Scheler dà questa definizione di *a priori*: «Nel dato dell'intuizione è *a priori* tutto ciò che appartiene alla pura sfera del quid e dell'essenza, cioè di tutte quelle determinazioni essenziali degli oggetti, che sono ottenute per astrazione dalle modalità esistenziali, e che in quanto essenziali non sono definibili, dunque ogni tentativo di definizione già le presuppone. Tali essenze sono perciò solo “intuibili”» (v. M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, a cura di P. Premoli De Marchi, Bompiani, Milano 2009, p. 521).

<sup>27</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 74.

<sup>28</sup> Cfr. M. SCHELER, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, in M. SCHELER, *Scritti sulla fenomenologia e sull'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza – Ordo amoris*, op. cit., p. 57.

mitologici, ereditati «ciecamente dagli inglesi»<sup>29</sup>, che giudicano il dato come un caos sensitivo, cui solo un'attività sintetica possa dare forma. In sostanza: la distinzione *a priori-a posteriori* non coincide, con quella tra formale e materiale, poiché mentre «la prima è *assoluta* e si fonda sulla diversità dei *contenuti* che rendono veri i concetti e le proposizioni, la seconda è del tutto *relativa* e, al contempo, esclusivamente correlata ai *concetti* e alle *proposizioni*, che ne esprimono l'universalità»<sup>30</sup>: tutto ciò che è “meno formale” e, pertanto, valevole per un ambito di dati più specifico è, per l'autore, apriorico-materiale<sup>31</sup>.

Scheler contesta a Kant di aver elaborato la propria gnoseologia sul presupposto che la sensazione sia un'attività puramente ricettiva, che fornisca al soggetto un complesso di dati caotici, rielaborati in seguito da un'attività formatrice dell'intelletto<sup>32</sup>. Ciò conduce a ritenere l'*a priori* il risultato di quest'ultima, facendolo così coincidere con l'ambito del razionale (*Rationales*) o pensato, mentre il materiale sarebbe *tout-court* il caotico contenuto sensibile. La conseguenza a livello etico è l'identificazione tra etica materiale ed etica fondata sulla sensibilità, vale a dire un'etica basata sul sentimento del piacere-dispiacere. Attraverso l'elaborazione di una differente dottrina della sensibilità<sup>33</sup>, Scheler vanifica quest'assunto kantiano, che ha «paralizzato a lungo la teoria della conoscenza»<sup>34</sup>, sostenendo che le essenze e le loro correlazioni sono date e non fabbricate

<sup>29</sup> *Ibi*, p. 95.

<sup>30</sup> *Ibi*, p. 80. Scheler si spiega con un esempio: «Le proposizioni della logica pura e le proposizioni dell'aritmetica sono ad esempio egualmente *a priori* [...]. Ciò *non* impedisce che le prime, rapportate alle altre, siano formali e che le seconde rapportate alle prime, siano materiali».

<sup>31</sup> Gandillac nota la difficoltà di tradurre nelle lingue romanze il termine “*material*”. Esso non indica qualcosa che si oppone allo spirituale, per cui in tedesco si usa “*materiell*”, ma piuttosto presuppone l'antinomia con il formale. Per cui il francese nella sua traduzione del 1955 utilizza il neologismo “*matériel*”, per evitare qualsiasi ambiguità. (Cfr. la prefazione all'edizione francese del *Formalismo*, in M. SCHELER, *Le formalisme en l'éthique e l'éthique matérielle des valeurs*, a cura di M. de Gandillac, Gallimar, Paris 1955, p. 7). Non essendovi un esatto corrispondente in italiano, io continuerò ad usare il termine “materiale”, basandomi sulle traduzioni più diffuse dei testi scheleriani e lasciando, quindi, al riferimento al contesto la soluzione dell'ambiguità.

<sup>32</sup> Quest'interpretazione è stata fortemente criticata da Herrmann, secondo cui Scheler si sarebbe soffermato solo sull'aspetto psicologico-funzionale dell'*a priori* kantiano a discapito del ruolo trascendentale, che esso riveste come condizione della possibilità dell'esperienza. (J. HERRMANN, *Die Prinzipien der formalen Gesetzesethik Kants und der materialen Wertethik Schelers. Ein Beitrag zum Problem des Verhältnisses zwischen Psychologie und Ethik*, Diss., Breslavia 1928). Non essendo oggetto specifico di questo lavoro trattare l'interpretazione scheleriana della gnoseologia kantiana, mi limito solo a rimandare alle pagine seguenti, per la critica di Scheler al trascendentalismo kantiano.

<sup>33</sup> La gnoseologia scheleriana sarà l'oggetto del secondo capitolo.

<sup>34</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 91.

dall'intelletto, insomma «colte intuitivamente e non fatte»<sup>35</sup>. L'intuizione non è un'attività esclusiva dell'intelletto e non solo al pensare, ma all'intera nostra vita spirituale pertengono, quindi, atti e leggi d'atti apriorici: v'è un «*logique du cœur*», dotata di assiomi altrettanto *a priori* quanto quella formale ed indipendente da essa; e sia nella prima che nella seconda sussistono intuizioni di essenze e correlazioni essenziali, che ne fondano l'esattezza fenomenologica. Questo ordine emozionale, indipendente dalla logica, è la pura dottrina dei valori, mentre l'apriorismo su cui si impernia è l'apriorismo emozionale (*Apriorismus des Emotionalen*). Mettere in evidenza l'*ordre* emozionale vuol dire sia svincolarsi dal dualismo ragione-sensibilità, retaggio, secondo l'autore, della filosofia greca, sia costruire un'etica comunque non empirica, come la kantiana, ma, al contempo, emozionale.

Se Kant ha elaborato un'erronea dottrina dell'*a priori* è innanzitutto perché lo intende in senso trascendentale, ovvero presupponendo che leggi degli oggetti dell'esperienza, della conoscenza e della volontà, si conformino alle leggi dell'esperire, del conoscere e del volere dei dati. In realtà «non esistono né «un intelletto che prescrive le proprie leggi alla natura» (leggi che non sarebbero riposte nella natura stessa), né una «ragion pratica» che debba imprimere la propria «forma» all'insieme degli istinti»<sup>36</sup>. La facoltà umana di dettare prescrizioni è rigorosamente limitata all'ambito segnico e la concezione trascendentale, che riduce a meri simboli i concetti e le proposizioni *a priori*, trasforma la filosofia in una «saggezza della parola»<sup>37</sup>. I concetti, così come le leggi funzionali, sono *a priori* solo qualora posti in luce nelle cose stesse<sup>38</sup>. Scheler concorda, dunque, con Spengler nel ricusare il carattere universale delle categorie kantiane, circoscrivendole ad una porzione della storia dell'Occidente<sup>39</sup>. Afferma chiaramente in *Probleme der Religion*: «Se cadesse questo pregiudizio di un *a priori* soggettivo costante, le forze conoscitive potrebbero essere distribuite in modo che queste razze, aree culturali e queste fasi storiche dovrebbero produrre qualcosa di *specifico* e proprio solo di esse,

---

<sup>35</sup> *Ibi*, p. 97.

<sup>36</sup> *Ibi*, p. 103.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> Cfr. M. SCHELER, *Problemi della religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit. p. 197.

<sup>39</sup> Cfr. *ibi*, pp. 531-533. Afferma Paci: «s'è potuto sostenere che a Scheler risale paternità di quel tipo di filosofia di cui la più clamorosa espressione è stata Il tramonto dell'Occidente di Spengler» (E. PACI, *Pensiero, Esistenza, Valore. Studi sul pensiero contemporaneo*, Casa Editrice Giuseppe Principato, Milano 1940, p. 68).

anche per la conoscenza di *tutta* la realtà, qualcosa che in altre aree e fasi della storia della storia *non* potrebbe aver luogo»<sup>40</sup>. La colpa dell'illuminismo consta dunque nell'aver «cristallizzato l'idea dello spirito umano in una ragione sempre uguale»<sup>41</sup>.

Il trascendentalismo non può, inoltre, non condurre ad un particolare soggettivismo, se, come in Kant, l'evidenza apriorica mette capo alla necessità e all'universalità del giudizio. Per quel che riguarda quest'ultima si è già visto come accanto ad essenze universali sussistano anche quelle individuali; mentre per la prima, l'autore nota che quanto è definito «necessario» sussiste solo nell'ambito predicativo e non in quello dei dati di fatto (*Tatsachen*) dell'intuizione e, per di più, secondo un'accezione negativa, nel senso che è necessario ciò di cui è impossibile il contrario. L'*Einsicht a priori* è, piuttosto, un discernimento positivo di ciò che costituisce una correlazione eidetica, che ha che fare proprio con i dati di fatto dell'intuizione. In sostanza si cade nel soggettivismo quando si interpreta l'*a priori* come una funzione dell'io, comunque inteso (ego trascendentale, coscienza in generale, coscienza di specie). Esso è solo un dato tra i dati, un oggetto tra gli oggetti, ed è correlato all'essenza specifica dell'atto della percezione interna. Non può produrre essenzialità né costituirne il criterio che le comprende. È assurdo rimanere ancorati alla credenza mitologica di un io legislatore della natura, poiché esso non a nulla a che fare con quest'ultima, che si dà, invece, in sé e in maniera immediata nella percezione esterna. Contro ogni falsa identificazione psicologista, già nel delineare il concetto di *a priori*, Scheler è interessato, quindi, alla distinzione tra io e persona: «nel singolo atto della percezione interna (in cui si manifesti il nostro io) e nel singolo atto della percezione esterna (in cui si manifesti la natura con la stessa immediatezza con cui l'«io» ci si dà in quella interna), acquistiamo la coscienza di essere la *stessa persona* che compie questo tipo di atti». Si vede come la gnoseologia rivesta, per l'autore, l'importante ruolo di fondamento di teorie, la cui portata trascende la

---

<sup>40</sup> M. SCHELER, *Problemi della religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit. p. 859.

<sup>41</sup> *Ibidem*. Si cfr. anche quest'altro passo, tratto da uno scritto tardivo dell'autore, a dimostrazione della continuità della convinzione sull'argomento: «Il secolo XVIII, incluso Kant, ha sbagliato anche nel non aver rilevato la vera e propria *crescita* storicamente collettiva dello *spirito stesso*, di quelle sue forme che il lessico scolastico della filosofia chiama "aprioriche" e che si esprimono nel pensiero, nell'intuire, nel valutare e nel preferire assiologico, nell'amore ecc.; ha sbagliato nell'aver assunto una *costanza* storica delle forme di ragione, nell'aver ammesso soltanto un accumulo di *prestazioni*, dei beni e delle opere storiche, sul quale ogni generazione si troverebbe come sulla cima di una montagna» (M. SCHELER, *Le forme del sapere e la formazione*, in M. SCHELER, *Formare l'Uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, a cura di G. Mancuso, Franco Angeli, Milano 2009, p. 73).

mera sfera della conoscenza. Pur rimanendo un interesse costante in tutte le fasi del suo pensiero, difatti, essa non è, per Scheler, fine a se stessa, ma costituisce solo la solida base da costruire per erigere il proprio pensiero sull'uomo. Scheler è un *Menschsucher*, è avvinto e attratto da ciò che riguarda l'uomo nelle differenti pieghe del proprio essere.<sup>42</sup> Etica, filosofia della religione, metafisica, filosofia della storia, gnoseologia appunto, affascinano la sua anima speculativa perché sono “umane”, cioè ineriscono l'uomo su differenti livelli. «Fin dal primo destarsi della mia coscienza filosofica, domande come “Che cos'è l'uomo?” o “Qual è la sua posizione nell'essere?” mi hanno coinvolto più intensamente e ampiamente di qualsiasi altra questione filosofica»<sup>43</sup> dichiara nella prefazione a *La posizione dell'uomo nel cosmo*. Ci si è spesso sorpresi, quindi, dell'eclettismo del nostro autore<sup>44</sup>, ci si sarebbe dovuto piuttosto meravigliare in realtà di quanto sia complesso il problema filosofico sull'uomo. La ricerca su di esso acquisterà crescentemente rilevanza nella speculazione scheleriana, tanto che nell'ultima fase del suo pensiero l'autore dichiarerà che modernamente ogni filosofia modernamente non può che essere antropologia. Dunque se è vero, come ha affermato N. Hartmann, che Scheler «non fu un costruttore di sistemi [...]», ma «fondamentalmente un pensatore di problemi»<sup>45</sup>, è pur vero che la problematica che più appassionò la sua speculazione fu quella antropologica. Già nel definire il concetto di *a priori*, ci si è resi conto del suo essere funzionale alla delineazione del centro personale. Questo metodo utilizzato nel *Formalismo* sarà più accentuato nelle opere successive.

Se le conoscenze aprioriche ci pervengono attraverso dati di fatto intuitivi, è evidente che l'*a priori* non coincide con l'innato (*Angeboren*) o l'acquisito (*Erworben*). Ciò non esclude, però, che alcune di esse siano possibili attraverso l'ereditarietà, la

---

<sup>42</sup> Questo essere irresistibilmente attratto dal problema umano è una caratteristica della speculazione scheleriana che N. Hartmann aveva ben capito. Egli asserisce nel famoso necrologio: «Se uno guarda un po' più a fondo in questo lottare, non è però difficile cogliere l'unitarietà della sua direzione principale. Alla base, ciò che lo guida tutta la vita per i suoi intricati sentieri fu un unico problema: il problema dell'uomo» (N. HARTMANN, *Max Scheler*, in G. FERRETTI, *Scheler*, in AA.VV., *Questioni di storiografia filosofica. Il pensiero contemporaneo*, v. I, op. cit., p. 106).

<sup>43</sup> M. SCHELER, *Prefazione*, in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 85.

<sup>44</sup> Per una visione d'insieme della molteplicità dei campi che costituiscono l'oggetto della speculazione scheleriana si confronti E. ROTHACKER, *Scheler's Durchbruch in die Wirklichkeit*, Bouvier, Bonn 1949.

<sup>45</sup> N. HARTMANN, *Max Scheler*, in G. FERRETTI, *Scheler*, in AA.VV., *Questioni di storiografia filosofica. Il pensiero contemporaneo*, v. I, op. cit., p. 106.

tradizione e l'acquisizione. La realizzazione di un atto conoscitivo *a priori* può fondarsi anche su disposizioni (*Anlagen*) innate, così come ad esempio il senso dei colori è una disposizione, senza ledere, per tale ragione, il carattere apriorico della geometria cromatica: «Non è pertanto da escludersi che la capacità di un'intuizione *a priori* sia anche innata, cioè acquisita per via ereditaria (*vererbt*)»<sup>46</sup>, ma questo non comporta la sua correlazione ad una disposizione del genere umano. Inoltre, qualsiasi intuizione non perde il suo essere apriorico perché acquisita attraverso la tradizione. Ciò che è *a priori* può presentarsi all'individuo anche attraverso questa modalità d'acquisizione: è indifferente per l'intuizione *a priori*, se essa venga «autonomamente scoperta» o «autonomamente acquisita» (*selbstgefunden oder selbsterworben*). In questa prospettiva, l'acquisizione autonoma costituisce solo un tipo di acquisizione del discernimento *a priori*. Ciò è rilevante innanzitutto per l'etica, dal momento che i neo-kantiani reputano che il discernimento etico debba anche essere un discernimento autonomamente acquisito, come se ognuno avesse la capacità di cogliere nello stesso modo il termine di discernimento etico. Sebbene il rifiuto di sostituire il discernimento di ciò che bene con presupposti quali la volontà di Dio, gli istinti ereditari di specie o di razza, la tradizione e l'autorità sia del tutto esatto, il principio di esso è del tutto estraneo al problema di quale siano i fattori pratici atti a garantire il discernimento del bene o a permettere un giudizio sull'efficacia della tradizione, della trasmissione ereditaria, dell'autorità, della tradizione etc. La negazione di questo principio costringe ad acquisire come validi i presupposti formalistici dell'apriorismo.

Attraverso l'*Einstellung* fenomenologica, Scheler arriva, quindi, a ciò che egli chiama un «massiccio ampliamento dell'apriorismo»<sup>47</sup>. È rigettata interamente la riduzione del significato trascendentale dell'*a priori*, deponendolo sulla base dilatata dell'intuizionismo dell'esperienza vivente. Ogni cosa che sia data immediatamente nell'atto intuitivo di un'esperienza vivente meriterà, in quanto pura *quidditas*, l'appellativo di *a priori*, col conseguente significato che si è delineato. In questo senso, l'*a priori* non sarà un additivo dello spirito, o un suo prodotto, ma la conseguenza gnoseologica del

<sup>46</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 110.

<sup>47</sup> M. SCHELER, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, in M. SCHELER, *Scritti sulla fenomenologia e sull'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza – Ordo amoris*, op. cit. p. 59.

giungerci dei fatti allocati nel mondo, secondo strutture fisse<sup>48</sup>.

## 1.2 I valori

Si è detto che il fine dichiarato del *Formalismusbuch* è la fondazione di un'etica applicabile alla vita. Ma su che cosa Scheler intende fondare la propria etica? Intendendo la fenomenologia in modo radicale, letteralmente come *Zurück* alle cose, egli afferma: «ogni tipo di conoscenza si fonda sull'esperienza. Anche l'etica deve pertanto fondarsi sull'«esperienza»<sup>49</sup>. E nell'esperienza ad essere dati sono i fatti, quindi l'etica, in ultima analisi, deve fondarsi su questi. Naturalmente non è al fatto empirico che bisogna riferirsi, ma a quelli puri della *Wesensschau*, ovvero alle essenze colte intuitivamente. Secondo l'autore, le essenze, che sono a fondamento dell'etica, sono quelle assiologiche. Così come esiste una logica pura, esisterà, dunque, una pura dottrina dei valori (*reine Wertlehre*), autonoma da questa e oggetto di ricerca fenomenologica<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> *Ibi*, p. 95.

<sup>49</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 207.

<sup>50</sup> Cfr. *ibi*, p. 93. L'applicazione del metodo fenomenologico husserliano, della dottrina dell'intenzionalità oggettiva del conoscere e di quella dell'intuizione essenziale, al campo emotivo e all'etica è senza dubbio un elemento innovativo del sistema scheleriano. Afferma E. Paci: «Se Husserl riesce, fondamentalmente grazie allo sviluppo della teoria dell'intenzionalità, a garantire al pensiero il suo oggetto eterno e necessario spezzando al contempo il panlogismo hegeliano, Scheler arriva a porre le basi di una nuova teoria dei valori ed a riconoscere una piena validità al nostro mondo sentimentale puro, di cui i valori sono gli oggetti intenzionali, grazie alla stessa teoria dell'intenzionalità ed al metodo di riduzione e descrizione fenomenologica di Husserl» (E. PACI, *Nota sull'etica di Max Scheler*, in «La Nuova Italia», 12 (1937), p. 337). Della stessa opinione è anche H. Kuhn che sostiene che si deve a Scheler tutta quella fecondità di cui è stato latore il «richiamo alle cose» husserliano. (Cfr. H. KUHN, *Max Scheler im Rückblick*, in «Hochland», 51 (1958-1959), pp. 327-328). A questa impostazione seguirono accese reazioni critiche tra detrattori e sostenitori (questi ultimi prevalentemente provenienti dall'ambiente cattolico). Sul dibattito è d'uopo rimandare al saggio G. FERRETTI, *Scheler*, in AA.VV., *Questioni di storiografia filosofica. Il pensiero contemporaneo*, v. I, op. cit., pp. 94-96. Si è discusso poi se ci sia qualche riferimento in Scheler alla teoria dei valori di Husserl. In realtà non posso che concordare con Lambertino nel ritenere gli eventuali rimandi come meramente occasionali (cfr. A. LAMBERTINO, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, op. cit., p. 39 nota 17). Si veda, ad esempio, il saggio *Ethik* in cui l'autore menziona tra coloro che si occupano di teoria filosofica dei valori anche Husserl (cfr. M. SCHELER, *Ethik. Ein Forschungsbericht*, in M. SCHELER, *Frühe Schriften*, GW I, Francke, Berna-Monaco 1971, p. 381) e in cui attribuisce ad Husserl e a se stesso la creazione del concetto di «differenza di sentimento intenzionale e sentimento di stato» e quello di «a priori emozionale» (*ibi*, p. 398). Più che altro si potrebbe esaminare se Husserl sia stato influenzato in quest'ambito dal pensiero di Scheler. A. Roth, sulla base degli inediti husserliani, sostiene che «senza dubbio vi è un notevole parallelismo con Scheler. Nel manoscritto del semestre estivo del 1920 (F I 28) esiste palesemente un influsso indiretto del pensiero scheleriano». (A. ROTH, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen. Dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte*, Nijhoff, Den Haag 1960, p. 166). Sull'argomento si vedano anche A. STÜTTGEN, *Der Gegenstandscharakter der Werte bei Scheler im Hinblick auf Husserl*, Diss. Bonn 1957; G. MORRA, *L'etica materiale dei valori nel pensiero di E. Husserl*, in «Ethica», 3 (1964), pp. 33-46.



Scheler non dà una definizione di che cosa siano i valori<sup>51</sup> (*Werte*), ma preferisce lasciarla intuire, applicando un metodo tipico della fenomenologia. Li distingue, innanzitutto, dai beni (*Güter*), che sono, invece cose di valore (*Wertdinge*). Qualsiasi sia la denominazione di quest'ultimi – benessere di una comunità, Stato, Chiesa etc. – è necessario che la natura morale di una persona non venga subordinata alla relazione intercorrente fra essa e il mondo dei beni stessi (*Güterwelt*), poiché la si vincolerebbe alla particolare esistenza casuale di questo mondo. Quindi, se cambiassero i beni si rivoluzionerebbe il significato di bene e male morali e l'etica sarebbe mutevole, quanto queste stesse cose di valore. Un'etica così configurata renderebbe, di conseguenza, impossibile la critica al mondo di beni esistente, rendendo l'uomo morale passivo dinnanzi ad esso. Kant ha, dunque, ragione nel respingerla. L'errore è, piuttosto, nell'identificare i beni con i valori di natura materiale, ritenendo di poter astrarre questi da quelli, o deducendoli dagli stati d'animo generati dall'effetto dei beni sul soggetto. Ma come i colori non sono mere proprietà delle cose, così i valori non constano in proprietà dei beni: le qualità assiologiche (*Wertqualitäten*) sono quindi meramente qualità dei valori medesimi<sup>52</sup>.

I valori stessi sono, per Scheler, sussumibili sotto la categoria di qualità<sup>53</sup>. Inoltre

---

<sup>51</sup> Kraft accusa Scheler di aver elaborato una filosofia dei valori, senza aver nemmeno dato una definizione di valore (J. KRAFT, *Von Husserl zu Heidegger: Kritik der phänomenologischen Philosophie*, Verlag "Öffentliches Leben", Frankfurt a. M. 1957, p. 23). Geyser gli rivolge la stessa accusa: «Ma in che cosa consiste l'essenza universale delle diverse qualità di valore, ossia l'essenza del valore? Scheler, a mio parere, non lo dice in nessun posto. Egli opera continuamente sul concetto di valore ma non lo definisce mai» (J. GEYSER, *Max Schelers Phänomenologie der Religion. Nach ihren wesentlichsten Lehren allgemeinverständlich dargestellt und beurteilt*, Herder, Freiburg 1924, p. 101). Pedrolì risponde ai due critici affermando che tale obiezione «cade facilmente quando si consideri che la fenomenologia definisce il fenomeno ciò che non può essere definito e dimostrato, ma soltanto «intuito» e come tale è presupposto di ogni ricerca di definizione, e che i valori sono per Scheler appunto «fenomeni». (G. PEDROLÌ, *Max Scheler. Dalla fenomenologia alla sociologia*, Edizioni di Filosofia, Torino 1950, p. 44). Ferretti ne dà, invece, una definizione ricavata dalle pagine del *Formalismo*: «Volendo riassumere sinteticamente che cosa intende Scheler per 'valori', potremmo dire: i valori sono delle *qualità originarie essenziali, oggettivo-materiali ed a priori, conosciute come tali esclusivamente in quel tipo di intuizione essenziale che è la percezione affettiva dei valori, o sentimento dei valori*» (G. FERRETTI, *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, op. cit., p. 246). D'altronde Scheler era stato chiaro su questo punto nel sostenere che il «valore è altrettanto indefinibile quanto il concetto di essere» (M. SCHELER, *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*, in M. SCHELER, *Frühe Schriften*, op. cit., p. 98).

<sup>52</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 33.

<sup>53</sup> *Ibi*, 301. Per Cusinato risulta controverso il rapporto tra valore e qualità. Se si pone l'attenzione sul concetto scheleriano di valore, si vede chiaramente che, identificandolo con quello di qualità materiale, si giunge ad un circolo vizioso, per cui il valore rimanderebbe alle qualità e queste a quelle. «La qualità si palesa in definitiva un concetto derivato da quello di valore, e risultato di un processo astrattivo». Soltanto se si considera il fatto che esistono diverse classe di modalità di valore e differenti modi di rapportarsi del valore, si

sono essenze ed in quanto tali, occorre che si diano nell'intuizione o che si manifestino come dati ad essa correlati. Esistono, quindi, «qualità di valori *autentiche e vere (echte und wahre)*, caratterizzate da relazioni e contesti particolari, che costituiscono un ambito specifico di *oggetti*, e che possono proprio in quanto *qualità* di valore, occupare una posizione superiore o inferiore ecc.»<sup>54</sup>. Esse sono *a priori*, secondo il significato sopra evidenziato, e, di conseguenza, del tutto indipendenti dal mondo dei beni in cui si manifestano, così come da ogni mutazione storica di questo. Il loro essere *a priori* le rende autonome, insomma, dai loro portatori (*Träger*), che siano cose (*Dinge*), o circostanze (*Sachverhalte*)<sup>55</sup>.

Scheler ci delinea il rapporto tra qualità e strutture assiologiche, da un lato, e le cose e i beni dall'altro. I valori non si differenziano dagli stati emotivi [*Gefühlszustände*] e dai desideri (*Begehrungen*), perché sono vissuti come beni, ma solo in virtù del loro essere qualità semplicissime (*einfachste Qualitäten*)<sup>56</sup>. Sono fenomeni assiologici chiaramente percepibili e, in quanto tali, oggetti autentici (*echte Gegenstände*). La loro relazione con i beni è, pertanto, simile a quella esistente tra le cose e le qualità che ne concretano le proprietà. È necessario, però, fare un'ulteriore distinzione: tra bene – cosa di valore (*Wertdinge*) – e i valori appartenenti alle cose o che ad esse competono – i valori della cosa (*Dingwerte*). Il bene non si basa sulla cosa, ma ne rappresenta l'unità (*dinghafte Einheit*), cui ineriscono qualità e strutture di valore (*Wertverhalten*), unità fondata su un determinato valore elementare (*Grundwert*). Ciò che è presente nel bene non è, quindi, la cosa, ma ciò che l'autore denomina cosalità (*Dinghaftigkeit*). In virtù di ciò, una cosa percepita può essere, certo, portatrice di valore, ma se alla sua unità di cosa non pertiene l'unità di una determinata qualità assiologica, essa, possedendo solo accidentalmente questo valore, non è un bene. L'autore la denomina cosa pratica (*Sache*), intendendo

---

riesce ad interpretare in modo non erroneo questo rapporto. Secondo Cusinato, in sintesi, l'identificazione tra valore e qualità sussisterebbe solo in certe classi di valore. (Cfr. G. CUSINATO, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999, pp. 256 e s.).

<sup>54</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 35.

<sup>55</sup> Lambertino fa un'importante precisazione sulla terminologia scheleriana in questo contesto, importante anche per comprendere le pagine seguenti: «ci sentiamo autorizzati a ravvisare nel termine *Sache* la cosa che ha un pregio pratico (per il quale essa diviene oggetto di una tendenza volitiva), anziché limitarci a tradurla col termine generico *res*, mentre il termine *Ding* indica la pura coseità, la cosa come tale» (A. LAMBERTINO, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, op. cit., p. 95).

<sup>56</sup> Cfr. M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 87

denotare, con questo termine, «le cose in quanto oggetti correlati ad un'esperienza vissuta e fondata su un valore, nonché ad una capacità di disporne come oggetti del volere»<sup>57</sup>. Ed è alla *Sache*, non al *Ding* o al bene, che è presupposto il concetto di proprietà (*Eigentum*). Come le proprietà si concretano nelle qualità di una cosa, così le qualità assiologiche si concretano solo nei beni, divenendo oggettive e reali. In sé esse sono oggetti ideali (*ideale Objecte*), al pari dei colori. Si afferma in questo modo la pari originarietà di bene e coseità (*Ding*), escludendo sia che la cosalità (*Dinghaftigkeit*) venga fatta risalire ad un valore – riconducendo le unità cosali (*Dingeinheiten*) alle unità di beni (*Gütereinheiten*) – sia che i beni vengano ridotti a semplici cose dotate di valore. Il valore deve, invece, completamente impregnare di sé il bene, non essere sovracostruito sulla sua coseità; e questo perché deve orientare, nella sua unità, la fusione di tutte le altre qualità, assiologiche e non. In questo modo, l'unità dei beni si fonda su uno specifico valore, che possiede nel bene la posizione della cosalità, ma senza sostituirla. Secondo questa prospettiva, in un mondo con le stesse qualità, le cose potrebbero essere totalmente differenti da ciò che sono, mentre il mondo dei beni rimarrebbe sempre identico. Esso è, quindi, *toto coelo* indipendente dal mondo delle cose naturali, che né lo determinano né lo limitano. Analogamente, il suo sviluppo non dipende dall'orientamento di sviluppo del mondo delle cose naturali. In sintesi, i beni e i *Dinge* sono ugualmente originari: ciò che questi rappresentano nell'ambito specificamente teoretico, i primi lo rappresentano nell'*Einstellung* naturale-pratica.

Queste affermazioni, che suppongono che il mondo sia in maniera originaria tanto un *Ding* quanto un *Gut*, sono servite a Scheler per introdurci ad un tema centrale della suo pensiero: la gerarchia dei valori. Di essa, se ne parlerà più avanti. Per ora è necessario sapere che è quest'ultima ad orientare, in ogni suo aspetto, la formazione del mondo dei beni e a delimitarne il campo delle possibilità. Di conseguenza, è *a priori* rispetto a qualsiasi mondo di beni stesso.

### 1.3 Il *Fühlen*

---

<sup>57</sup> *Ibi*, p. 42.

Per quanto il pensiero scheleriano abbia subito mutamenti e svolte che possono essere state considerate addirittura aporetiche, un tratto, che ne è rimasto invariato e non a torto popolarmente rinomato, è la battaglia condotta contro la contrapposizione dualistica tra ragione e sentimento, contro quell'«antica e così discutibile distinzione dell'umana natura in “ragione” e “sensualità”»<sup>58</sup>. Essa è un pregiudizio arduo da divellere che ha una scaturigine remota nella storia del pensiero, risalente, secondo l'autore, addirittura alla filosofia greca. «Questo pregiudizio consiste in una separazione, completamente inadeguata, alla struttura dello spirito, tra “ragione” (*Vernunft*) e “sensibilità” (*Sinnlichkeit*)»<sup>59</sup>. E seppur mutando nei contenuti, nella sua forma antinomica è stato costantemente riproposto, sino all'epoca attuale; anzi si accresciuto, alimentandosi del *désordre du cœur* dei nostri giorni<sup>60</sup>. Da un lato vi è la ragione con tutto ciò che di assoluto, apriorico, universale, anche nobile, che essa porta con sé, e dall'altro la sensibilità, che è l'ambito dell'empirico, del materiale, del particolare e degli infimi caratteri dell'umano. A quest'ultima farebbe capo anche la vita emozionale (*emotionales Leben*) della persona. Tutto ciò che, insomma, vi è di alogico nello spirito è confinato frettolosamente nella sfera psicofisica dell'organismo, senza nemmeno porsi il problema se, in quella sterminata area, esistano differenze di rango, essenziali e originarie, degli atti e delle funzioni che possano far pensare nella persona all'esistenza di sentire non relativi alla corporeità. La domanda è quindi: esiste un intuire puro (*reines Anschauen*), un sentire puro (*reines Fühlen*), un puro amare ed odiare (*ein reines Lieben und Hassen*), tendere e volere (*Streben und Wollen*). Questa questione è stata completamente elusa dalla filosofia sino ad oggi. La nefasta conseguenza di questa impostazione è che «l'etica si è configurata nella sua storia o come assoluta, apriorica e pertanto razionale, oppure come relativa,

---

<sup>58</sup> M. SCHELER, *Del risentimento quale elemento costitutivo delle morali*, in M. SCHELER, *Crisi dei valori*, a cura di A. Banfi, Bompiani, Milano 1936, p. 76. Senza anticipare considerazioni successive, è utile qui mettere in evidenza come in Scheler si presenti spessissimo questa opposizione al metodo speculativo dualistico.

<sup>59</sup> *Ibi*, p. 314.

<sup>60</sup> Scheler si scaglia spesso contro il disordine dei sentimenti della propria epoca. Più di tutti lo testimonia questo passo in cui denuncia la totale cecità della filosofia contemporanea nei confronti della vita emozionale: «Prendere l'intera vita emozionale come un decorso di condizioni causalmente determinate che si susseguono in noi senza senso e fine, e togliere all'intera vita emozionale ogni “senso” e “contenuto” intenzionale; tutto ciò è possibile soltanto in un'epoca in cui la confusione dei cuori – il *désordre du cœur* – ha raggiunto il grado verificatosi nei nostri giorni» (M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 325).

empirica, e pertanto emozionale. Non si è affatto posta la questione se possa e debba esistere un'etica assoluta ed emozionale»<sup>61</sup>.

Pochi pensatori hanno messo in discussione l'assioma dualistico e tra essi figurano S. Agostino e Pascal. I due sono molto spesso citati da Scheler ed il loro influsso è enorme soprattutto per quel che concerne il ruolo delle emozioni nella vita umana, in particolare modo per il sentimento dell'amore. Addirittura del giansenista, Scheler affermerà, in *Essenza e forme della simpatia*, di averne ripreso la concezione per porla a «fondamento della propria etica»<sup>62</sup>. Naturalmente qui ci si trova di fronte ad un'interpretazione scheleriana di Pascal, ma è utile per penetrare nella prospettiva del nostro autore. Se vi è un *leitmotiv* che percorre l'intera produzione di Pascal è, secondo Scheler, l'idea della *logique du cœur* o dell'*ordre du cœur*. Quindi l'attribuzione al cuore di quelle ragioni che la ragione non è in grado di conoscere. Nell'affermazione «*le cœur a ses raisons*» l'attenzione va indirizzata proprio su quel “*ses*” e su “*raisons*”<sup>63</sup>. Non bisogna assolutamente misconoscere la radicalità del pensiero pascaliano: qui non si vuole dire che Pascal abbia voluto indicarci un tipo di filosofare che accordi ragione e sentimento, ma molto più radicalmente che la sfera emotiva dell'uomo ha *ses raisons*, sue, appunto, e pertanto assolutamente non deducibili dalla parte razionale. Da questo punto di vista, Pascal avrebbe già ravvisato quella specifica modalità esperienziale, i cui oggetti sono inafferrabili attraverso la ragione, così come lo è il colore per l'udito o il suono per la vista. Eppure i dati che appaiono in questa esperienza sono altrettanto oggettivi e il loro

---

<sup>61</sup> *Ibi*, p. 315.

<sup>62</sup> M. SCHELER, *Prefazione alla seconda edizione*, in M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, a cura di G. Morra, Città Nuova, Roma 1980, p. 41. Il fatto che il pensiero pascaliano abbia avuto sicuramente un influsso enorme su quello scheleriano ha indotto Ricoeur a proporre, giustamente a mio avviso, di tradurre il termine *Fühlen* con *cœur*: «*Fühlen* – expression qu'on traduirait le mieux par l'expression pascalienne de “*cœur*” (P. RICOEUR, *Quelques figures de la philosophie allemande contemporaine*, in AA. VV., *Histoire de la philosophie allemande*, a cura di E. Bréhier, J. Vrin, Paris 1967, p. 199). In tal modo si eviterebbe quelle ambiguità che “sentire” e “percezione affettiva” e i corrispondenti termini francesi genererebbero. Eppure vero però – ed è per tale ragione che in questo lavoro si è preferito tradurre *Fühlen* con “sentire” o lasciarlo invariato, cercando di evitare, al contempo, quelle ambiguità – che la sostituzione di un verbo con un sostantivo comporta grosse difficoltà traduttive. D'altronde Pascal e il suo *ordre du cœur* è una delle costanti scheleriane. L'autore lo cita in un passo assai simile a quelli che stiamo trattando anche in uno scritto dell'ultima fase *Die Formen des Wissens und die Bildung* (cfr. M. SCHELER, *Le forme del sapere e la formazione*, in M. SCHELER, *Formare l'Uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, op. cit., p. 76).

<sup>63</sup> Cfr. M. SCHELER, *Ordo amoris*, in M. SCHELER, *Scritti sulla fenomenologia e sull'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza – Ordo amoris*, op. cit., p. 124.

ordine altrettanto eterno, quanto lo sono le leggi della logica e della matematica<sup>64</sup>. Nella massima pascaliana, insomma, è adombrata la profonda scoperta dell'esistenza di un «*ordre du cœur*, una *logique du cœur*, una *mathématique du cœur*, che è tanto esatta quanto oggettiva, tanto assoluta e incrollabile quanto i principi e le conclusioni della logica deduttiva»<sup>65</sup>.

Al di là di Agostino e Pascal si deve, però, riconoscere che anche altri filosofi hanno rilevato l'importanza del sentimento nella vita umana. Furono Hutcheson e Shaftesbury a introdurre i concetti di *Gefühlleben* e *Gefühlsethik*, e a essi si deve pure la distinzione netta tra il «concetto di verità e il concetto di valore»<sup>66</sup>. L'idea morale avrebbe, secondo le loro teorie, una base completamente irrazionale e sarebbe del tutto avulsa dal pensiero. Sebbene un'etica di questo tipo abbia di certo il merito di avere introdotto l'elemento emotivo in un campo dove ogni base cercata, seppure nei modi e nelle prospettive più disparate, era pur sempre e comunque una base razionale, essa non riesce, in ogni caso, ad uscire da quel contrasto tra ragione e sensibilità, presupponendo come fondamento della vita morale solo gli stati emozionali passivi, come compassione, simpatia, sentimenti altruistici, etc. Scheler ne discute nella tesi di dottorato del 1899. È questo uno Scheler ancora lontano dalla «conversione alla fenomenologia»<sup>67</sup>, ma è facile rintracciarvi uno *modus* di intendere la filosofia che sarà il tratto distintivo del periodo più maturo. Qui occorre mettere subito in risalto che ciò che preme all'autore è porre in luce

---

<sup>64</sup> Cfr. M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 316.

<sup>65</sup> M. SCHELER, *Ordo amoris*, p. 124.

<sup>66</sup> Cfr. M. SCHELER, *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*, op. cit., p. 45.

<sup>67</sup> G. MANCUSO, *Il giovane Scheler (1899-1906)*, LED, Milano 2007, p. 12. Il testo della Mancuso ha il grande merito di indagare «sul nebuloso neokantismo del giovane Scheler, per definirne finalmente i contorni», laddove la critica tradizionale si era, sinora, sempre limitata a svalutare gli stessi scritti prefenomenologici o a leggerli in funzione della fase successiva. D'altronde, chi lo conosceva bene, come N. Hartmann, non poteva non rilevare come tali scritti fossero in grado di palesarci «il modo in cui lavorerà di seguito» (N. HARTMANN, *Max Scheler*, in G. FERRETTI, *Scheler*, op. cit., p. 101). A sostenere, purtroppo, una rilevanza limitata di questo periodo scheleriano e ad invitare a leggerlo in funzione del *Formalismo*, è anche l'acuto Pedrolì che afferma: «gli scritti prefenomenologici di Scheler non presentano grande importanza. Si potrebbero rilevare in essi elementi che preannunciano tesi più tardi esplicitamente espresse» (G. PEDROLÌ, *Max Scheler. Dalla fenomenologia alla sociologia*, op. cit., p. 1). Come ammette la stessa autrice colpevole della diffusione di questo paradigma ermeneutico è lo stesso Scheler. Di diverso avviso è Przywara che ne evidenzia tutta l'importanza, vedendo in essi «das erste Auftauchen der phänomenologischen Methode» (E. PRZYWARA, *Religionsbegründung. Max Scheler - J. H. Newman*, Herder, Freiburg im Breisgau 1923, p. 7). Dello stesso parere è anche Dupuy (M. DUPUY, *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, op. cit., p. 97).

quegli elementi alogici dello spirito, senza sussumerli precipitosamente nell'irrazionale. Lo Scheler dei *Prinzipien* è convinto che l'attività morale abbia bisogno sia dei sentimenti che delle rappresentazioni. Essi devono essere connessi in quella che l'autore denomina sintesi vivente (*lebendige Synthese*), costituita dal giudizio (*Urteil*) o sintesi dei concetti (*Synthesis der Begriffe*) e dalla valutazione (*Wertung*) o sintesi dei sentimenti universali (*Synthesis der Allgemeingefühle*). Non è una semplice somma di parti logiche e parti etiche, ma un complesso indiviso, in cui i due elementi sono ancora indistinti e se colti in sé originano semplici astrazioni<sup>68</sup>. Il mero giudizio teoretico sulla definizione dei costituenti della rappresentazione è incapace di fornire la *Wertung* alle qualità, non potendo andare oltre il dato psicologico o quello astratto; ma anche la valutazione è monca se non completata con il concetto. Ciò implica la reciproca indipendenza di scienza ed etica: né le concezioni scientifiche possono legittimarsi sul *Wertgefühl*, né le valutazioni morali possono basarsi sulla scienza. Non possedendo basi scientifiche, per quest'ultime a risultare determinante è proprio il sentimento assiologico, che dona il valore oggettivo al contenuto del concetto logico-formale e permette di travalicare il recinto delle rappresentazioni soggettive<sup>69</sup>. Il sentimento assiologico non è da intendersi come un semplice elemento esterno, che interviene quando i concetti siano già belli e fatti, ma come il formatore dei concetti stessi.

Quello che interessa a Scheler è dunque elidere, attraverso il concetto di sintesi vivente, il pregiudizio razionalistico, con cui si tende a logicizzare ciò che per essenza è alogico, senza però precipitare nell'irrazionalismo, come avevano fatto Hutcheson e Shaftesbury. È questa un'istanza presente anche negli scritti successivi: l'etica deve essere alogica, nel senso che deve fondarsi sulle parti non logiche dello spirito, ma deve al contempo premunirsi da qualsiasi pericolo di discesa nell'irrazionalismo.<sup>70</sup>

L'impostazione dello scritto del '99, certamente ancora acerbo, sarà parzialmente ribaltata nei testi seguenti, quello che rimane è però il nucleo, concretantesi nella ricerca

---

<sup>68</sup> Cfr. M. SCHELER, *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*, op. cit., pp. 102 e ss.

<sup>69</sup> *Ibi*, p. 107.

<sup>70</sup> Scheler si difende dall'accusa di irrazionalismo nella *Prefazione alla prima edizione del Formalismo*: «Il presente lavoro sarà inoltre in grado di mostrare ad ogni attento lettore come l'autore abbia sufficienti ragioni per rifiutare l'accusa di «irrazionalismo» con cui alcuni cercano di etichettarlo» (M. SCHELER, *Prefazione alla prima edizione*, in M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 3).

di una fondazione etica basata su un sentire emozionale e nell'attribuzione di un ruolo preminente al valore. Il sentire già allora occupava, quindi, un posto preminente e insostituibile. L'incontro con la fenomenologia permetterà all'autore di delinearlo più specificatamente. Il *Fühlen* intenzionale, che Scheler denomina «*Fühlen von etwas*», deve essere distinto innanzitutto da tutti i rimanenti stati del sentimento (*Gefühlszustände*): quest'ultimi sono avvertiti come relazionati ai contenuti e ai fenomeni; il sentire in rapporto alle funzioni. Una differenziazione, questa, che non riguarda ancora i valori e non dice nulla della loro specifica modalità di apprensione, ma che già dirige lo sguardo verso un sentire che sia autonomo ed originario, completamente irriducibile ad altre facoltà umane. I sentimenti sensibili hanno la precipuità di essere sempre degli stati, il che comporta che essi siano o vincolati ad oggetti attraverso i contenuti sensibili della sensazione o della percezione, oppure che la componente oggettuale sia in loro del tutto mancante. La connessione con gli oggetti è però di tipo mediato, ovvero i sentimenti sono legati ad essi col *medium* degli atti relazionali (*Akte des Beziehens*), che operano solo dopo che i sentimenti stessi si siano già dati. Di conseguenza, il sentimento non è di per sé relato all'oggetto, ma se lo è, la connessione avviene solo in virtù della mediazione delle rappresentazione e della percezione. Il sentimento non afferra nulla, dunque, e non gli pertengono né un opinare (*Meinen*) né un orientamento intenzionale (*Gerichtetsein*).<sup>71</sup>

La relazione tra il sentire intenzionale e il suo oggetto si ha, invece, laddove vi sia il sentire dei valori (*Fühlen von Werten*).<sup>72</sup> In questo caso, il *Fühlen* si direziona e si rapporta, sebbene non amorformamente, ad una oggettualità non ancora specifica, cioè ai valori, delineandosi come un movimento finalizzato, ma non derivante dalla sfera centrale (*Zentrum*) né manifestantesi come temporalmente esteso. È, piuttosto, un «movimento puntuale (*punktueller Bewegung*) che, a seconda dei casi, si indirizza dall'io verso l'oggetto o si riflette sull'io: in esso qualcosa mi viene dato e si “manifesta” (*zur Erscheinung kommt*)». Tale sentire possiede con il proprio correlato assiologico una relazione di tipo

<sup>71</sup> Cfr. *ibi*, p. 318.

<sup>72</sup> Wojtyła mette in evidenza l'eredità brentaniana e indirettamente scolastica di questo concetto di intenzionalità. Vi è però una differenza fondamentale tra l'intenzionalità emotiva scheleriana e quella, ad esempio, di S. Tommaso. Mentre per quest'ultimo è un atto della volontà, «Scheler connette questo concetto esclusivamente con la conoscenza che l'uomo acquista non per via intellettuale ma grazie ad atti puramente emozionali» (K. WOJTYŁA, *Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler*, in K. WOJTYŁA, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e i saggi interpretativi*, Bompiani, Milano 2003, p. 274).



intenzionale, così come avviene tra la rappresentazione ed il suo oggetto, e, a differenza dei semplici stati del sentimento, non abbisogna del *medium* correlativo esterno, ad esempio della stessa rappresentazione, che lo leghi al proprio oggetto, dal momento che esso, già per sua essenza, si dirige in maniera originaria verso il particolare ambito oggettuale cui inerisce, i valori. Esso è completamente dotato di senso e, dunque, può venire a compimento o non realizzarsi. Se si compie, ciò avviene senza alcuna mediazione e ciò che si manifesta internamente o esternamente è solo una qualità assiologica<sup>73</sup>. Questo sentire ricettivo dei valori è definito dall'autore come la classe delle funzioni intenzionali del sentire (*Klasse der intentionalen Fühlfunktionen*).<sup>74</sup>

#### 1.4 I valori morali e il preferire e il posporre

Una specifica classe di valori è costituita dai valori morali. I termini “buono” e “cattivo” sarebbero del tutto privi di senso se non fossero riferiti ad una gerarchia dei valori, poiché la realizzazione di un determinato contenuto assiologico non è di per sé né buona né cattiva. Di conseguenza “buono”, inteso in senso assoluto<sup>75</sup>, sarà quel valore che per una legge di natura eidetica appare nell'atto di realizzazione come il più elevato; viceversa, cattivo, quello che appare come il meno elevato. In senso relativo, buoni e cattivi sono quei valori che, in una singola prospettiva assiologica, appaiono rispettivamente come i più o meno elevati nell'atto realizzante. Ma dal momento che la posizione di un valore all'interno della gerarchia giunge a datità solo negli atti del preferire e posporre (*Vorziehen und Nachsetzen*), che sono atti della conoscenza e non della volontà,

<sup>73</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 321.

<sup>74</sup> Scheler difese sempre strenuamente la relazione sussistente tra mondo dei valori e sentire intenzionale. Questo aspetto è ben messo in evidenza da M. Frings. (M. FRINGS, *Max Scheler. A concise introduction into the world of a great thinker*, Duquesne University Press, Pittsburgh 1965, pp. 68 e ss.). D'altronde il problema del sentire ha una grande rilevanza nel sistema scheleriano, anche se non concordo con Pedrolì che addirittura lo dipinge come il tratto caratterizzante non solo della filosofia scheleriana, ma di Scheler stesso: «C'è qualcosa che differenzia “in nuce” i singoli filosofi, prima ancora che come filosofi, come uomini. Chiamiamolo carattere o sensibilità, struttura mentale o animo[...]; è, insomma, usando una parola che la fenomenologia ha tentato di screditare, *Weltanschauung* [...]. Orbene in Scheler si trova una tale visione del mondo inespressa, un ordine di idee latente eppure operante, che può essere facilmente caratterizzato come “*Weltanschauung* simpatetica”» in cui il problema della fenomenologia è posto «in termini di atto emozionale e di intuizioni emozionali di oggetti che non sono più significazioni, ma valori». (G. PEDROLÌ, *Max Scheler. Dalla fenomenologia alla sociologia*, op. cit., p. 3).

<sup>75</sup> In Scheler “buono” in senso assoluto non coincide con “buono” in senso infinito. Quest'ultimo connota solo Dio. (M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 47).

eticamente buono sarà l'atto di realizzazione di un valore che, nel contenuto di valore intuito, corrisponda al valore preferito e si contrapponga al posposto; viceversa, cattivo quello che corrisponda al posposto e si contrapponga al preferito. Sebbene questi criteri non siano costitutivi del bene e del male, ci forniscono l'orizzonte entro cui definirne l'esistenza.<sup>76</sup>

Sono quindi gli specifici atti del preferire e del posporre, che ci permettono di cogliere l'essenza superiore o inferiore di un valore<sup>77</sup>. C'è da chiarire però che la superiorità (o l'inferiorità) non viene percepita nella stessa modalità con cui percepiamo affettivamente un valore. Non avviene, insomma, che si percepisce un valore e in seguito lo si preferisca o lo si posponga. Al contrario: «la posizione di superiorità di un valore è invece “data”, per necessità ontologica, *solo* nel preferire»<sup>78</sup>. Questi non coincide con la scelta, che è un atto della volontà che pertiene al binomio voler fare-non voler fare, ma è un atto emozionale che si compie contestualmente ai valori e ai beni. In questo senso, il preferire riferito a quest'ultimi, detto empirico, è da distinguere dal preferire inerente ai valori in quanto tali, che è strettamente *a priori*. Benché la superiorità di un valore si dia solo nella preferenza, essa inerisce l'essenza stessa dei valori e, conseguentemente, si crea, nella realtà, una situazione dicotomica tra l'effettiva gerarchia dei valori, di per sé invariabile, e le stesse regole di preferenza, storicamente variabili.

Laddove vi è un preferire non è necessario che vi sia una pluralità di valori, né che la si ponga come data o come fondante. L'aver coscienza della posizione di superiorità di un valore è simultaneo al sentire il valore stesso, senza che si manifesti il valore correlato di riferimento alla posizione di superiorità; basta anche solo che l'altro valore si dia, anche seppur vagamente, in una certa coscienza di orientamento (*Richtungsbewusstsein*). Inoltre

---

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> Pedrolì pone giustamente la domanda se in Scheler si possa parlare anche di un'intuizione teoretica o, *sic et simpliciter*, di un'intuizione emozionale. È importante saperlo per poter dirimere la questione concernente il modo stesso dell'afferramento dei valori, ovvero se esso sia pure teoretico o appartenga soltanto al campo emozional-preferenziale. L'ontologia dei valori scheleriana, insomma, è di tipo realistico o ci troviamo di fronte a un'ontologia ancora di tipo fenomenologico? Secondo il critico l'una e l'altra concezione si presentano in Scheler. «Egli continuamente oscilla e non per giustapposizione di motivi, bensì per l'intimo travaglio dialettico del suo pensiero. Or bene questo momento del *Formalismus* [...] rappresenta il momento estremo dell'ontologizzazione realistica. Un *momento* dunque, un atteggiamento limite del pensiero, provocato da un'istanza ben precisa: salvare l'individualità della persona. Un momento tuttavia nel quale l'istanza opposta – l'idealità del valore – è nascosta perché repressa, ma pur sempre vigile ed operante» (G. PEDROLÌ, *Max Scheler. Dalla fenomenologia alla sociologia*, op. cit., p. 30).

<sup>78</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 120.

non è necessario nemmeno che il valore superiore si dia nel sentire: un certo valore, superiore ad un altro, può essere dato sia preferendo il primo al secondo, sia posponendo il secondo al primo<sup>79</sup>.

Essendo atti appartenenti alla sfera della conoscenza, il preferire e il posporre sono distinti dalla loro realizzazione. Questa è una attività, che può avvenire in modo automatico o ponderato, vissuta come tale nel fatto di compierla; i primi sono atti che hanno un rapporto diretto col materiale assiologico percepito e sono indipendenti sia dai portatori di valore, sia dalle rappresentazioni, sia, come si è detto, dai contenuti dello scopo, ovvero la scelta. I loro vissuti formano una classe di atti intenzionali, nel senso che sono intenzionalmente orientati e implicanti un significato. In antitesi alle mere funzioni intenzionali del sentire, essi vanno ascritti tra gli atti emotivi<sup>80</sup>, al pari dell'amore e dell'odio.

Anche se solo nell'atto di preferenza appare la superiorità di un valore, è necessario che affinché un valore sia "buono", esso sia, al contempo, inerente all'atto di realizzazione di un valore positivo più elevato, in contrapposizione ad uno negativo. Questa seconda norma si aggiunge all'altra che afferma che eticamente buono è solo quell'atto che realizza un valore corrispondente al valore preferito e contrapposto a quello posposto. Assieme le due norme delineano un rapporto di contestualità tra «buono» e «cattivo», che corrobora l'idea di una gerarchia dei valori, capace di determinare, una volta definita la posizione del valore nella rispettiva scala gerarchica, quali modalità di realizzazione di valori debbano essere considerate "buone" e quali "cattive". Di conseguenza, «per ogni ambito materiale di valori, conosciuto da un essere, vi è una determinata *etica materiale* in cui vanno rilevate le leggi di preferenza (a referente reale) attinenti alla gerarchia dei valori»<sup>81</sup>.

Tale etica<sup>82</sup> è fondata su precisi assiomi distinti in tre ambiti, quello dell'esistenza

---

<sup>79</sup> *Ibi*, p. 122.

<sup>80</sup> *Ibi*, p. 322.

<sup>81</sup> *Ibi*, p. 48.

<sup>82</sup> Wittmann accusa Scheler di non tenere nella dovuta considerazione il concetto specifico di valore morale, astraendolo da quello più indistinto di valore. In questo modo, secondo il neoscolastico, l'etica scheleriana avrebbe a fondamento «presupposti del tutto astratti e privi di contenuto», la cui validità è da circoscrivere ad una teoria generale del valore. (M. WITTMANN, *Max Scheler als Ethiker. Ein Beitrag zur Geschichte der modernen Ethik*, Schwann, Düsseldorf 1923). È Hildebrand, a rispondere a questa critica, rilevando i fraintendimenti di Wittmann. Il discepolo di Scheler fa notare che ciò che si è ommesso, è il fatto che l'assiologia scheleriana presupponga per ogni tipologia di valore, e quindi anche ed innanzitutto per i valori etici, una

del valore (positivo o negativo), quello concernente il bene e il male come valori, quello del criterio di distinzione tra “buono” e “cattivo”. Per il primo, Scheler afferma che l'esistenza di un valore positivo è in sé un valore positivo, mentre la sua non esistenza è un valore negativo; lo stesso vale, in maniera capovolta, per il valore negativo, ovvero che la sua esistenza è un valore in sé negativo, mentre la sua non esistenza è un valore positivo. Il secondo gruppo assiomatico definisce il bene come il valore che pertiene alla sfera del valore intrinseco alla realizzazione di un valore positivo; mentre il male è il valore che attiene all'ambito del valore proprio di un atto realizzante un valore negativo. Il bene è al contempo quel valore relativo alla sfera del valore intrinseco alla realizzazione di un valore più elevato, mentre il male del meno elevato. Il criterio di distinzione di “buono” e “cattivo” è, in tale sfera, il contrasto o la coincidenza del valore, inteso nella realizzazione, col valore di preferenza oppure il contrasto e la coincidenza col valore posposto.

Sebbene i valori “buono” e “cattivo” trovino la loro concrezione solo nell'atto di realizzazione che è correlato alla volontà, la loro materia assiologica non può mai costituire un termine dell'atto stesso della realizzazione e, di conseguenza, mai la materia della volontà. Assiologicamente buono è, pertanto, ciò che implica l'atto ed è essenzialmente, posto, come per dire, dietro l'atto stesso; non può mai rappresentare il referente intenzionale di esso. Scheler considera farisei coloro che perseguono il bene altrui, ove questo si presenti fattivamente quale termine di realizzazione, dal momento che essi colgono nell'atto di realizzazione del bene solo la possibilità di essere buoni e apparire tali. Scheler rigetta, quindi, qualsiasi teoria che riduca il bene e il male a componenti originarie del solo atto volitivo, individuando nella persona e nel suo essere ciò che propriamente debba essere definito come «il supporto materiale del valore materiale buono e cattivo anteriormente e indipendentemente da tutti i singoli atti»<sup>83</sup>. Da questo punto di vista, ovvero in rapporto al loro portatore (*Träger*) i valori morali sono

---

particolare intuizione. L'esempio è classicamente fenomenologico: come per afferrare il rosso è necessario una particolare intuizione di esso, che, di certo, non è astraibile dall'essenza dei colori in genere, ma che al contempo presuppone le leggi universali che normano l'afferramento dell'essenza del colore; allo stesso modo per afferrare il valore morale, seppure ciò avvenga attraverso intuizioni specifiche, è necessario presupporre le leggi assiologiche generali. Quindi una teoria dei valori deve indubbiamente essere sempre e comunque a fondamento di ogni etica. (D. v. HILDEBRAND, *Max Scheler als Ethiker*, in «Hochland», 21, 1 (1923-1924), pp. 633 e ss.

<sup>83</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 50.

valori personali (*Personwerte*). In quanto tali, i loro stessi portatori, non sono oggetti, anzi Scheler afferma: «se un uomo ci si presenta, in qualche modo, come “oggettualizzato” va necessariamente escluso che egli possa presentarsi al contempo come portatore di valori etici»<sup>84</sup>.

Ad essere portatrice di valore morale non è solo la persona ma anche gli orientamenti (*Richtungen*) della sua capacità morale (*sittliches Können*), intendendo con essa quella specifica facoltà strettamente rivolta alla possibilità di portare a compimento gli ambiti dell'obbligazione ideale (*ideales Sollen*), che sono definiti dalle modalità di qualità assiologiche. Questi orientamenti, colti in relazione allo stesso valore etico, sono ciò che può essere identificato con i vizi (*Laster*) e le virtù (*Tugenden*). La capacità morale, che è anteriore ad ogni idea di dovere, si distingue sia dalle disposizioni (*Dispositionen*) che dalle attitudini (*Anlage*) e quanto non ricade nel suo ambito può essere certo essere considerato come un'obbligazione ideale, ma mai costituire un dovere personale.

Oltre alla persona e ai suoi orientamenti della capacità morale sono gli atti personali ad essere portatori di valori morali. Nella sfera etica sono compresi non solo quegli atti che kantianamente vengono relati alla moralità in quanto dipendenti dalla volontà, quali l'agire e il volere, ma anche atti come il perdono, il comando, la promessa, non direttamente legati ad essa. Se i valori morali sono per essenza relati alla persona, ai suoi orientamenti della capacità morale e agli atti personali, ne deriva di necessità che essi ineriscono sempre a portatori dati come reali e mai ad oggetti meramente rappresentativi<sup>85</sup>.

---

<sup>84</sup> *Ibi*, p. 119.

<sup>85</sup> Si è fortemente discusso se in Scheler vi fossero valori genuinamente morali. Io propendo, anche in luce delle considerazioni di questo paragrafo, nella loro esistenza. Scheler, come si è visto, ne parla chiaramente e li distingue nettamente dagli altri. Non sono certamente presenti nella gerarchia come specifico ambito assiologico, ma la ragione di ciò è che essi posseggono un intrinseco senso dinamico, concretizzantesi solo in un atto di preferenza. Non sono circoscritti, quindi, in una sfera precisa, proprio perché, presupponendo la scala gerarchica, la percorrono trasversalmente, venendo alla luce nell'apparire di un valore superiore. Di diverso avviso è Augusto Guzzo, secondo cui «Scheler non include i valori morali nella sua gerarchia dei valori». (A. Guzzo, *La moralità*, Edizioni di Filosofia, Torino 1950, p. 484). L'affermazione sarebbe corretta solo se si presupponesse che, per essere nella scala gerarchica, i valori morali dovrebbero possedere una loro specifica sfera. Come si è detto, in realtà il senso della presenza dei valori morali nella gerarchia è dinamico, non statico, dal momento che essi ne sono fondati e la attraversano in ogni sua modalità. Oltretutto l'affermazione di Guzzo è, a mio avviso, errata anche secondo un'altra prospettiva. Scheler costituisce due modalità di gerarchizzazione assiologica: una rispetto ai portatori e un'altra tra le classi di valori. Nella prima partizione l'autore include anche i valori personali, cui appartengono i valori morali. Quindi se sia giu-

## 1.5 La gerarchia dei valori

### 1.5.1 Correlazioni eidetiche tra valori

Esistono tra i valori delle correlazioni, che sono indipendenti sia dai portatori assiologici (*Wertträger*) sia da ogni precipua modalità assiologica (*Wertart*). Esse si basano sull'essenza stessa dei valori e pertanto vanno definite formali. La prima tipologia correlativa riguarda la distinzione, cui si è accennato, tra valori positivi e valori negativi, la cui valenza è indipendente dalla questione se l'antinomia positivo-negativo possa essere esperita. Su di esse si basano gli assiomi di Brentano che delineano aprioricamente le relazioni tra essere e positività/negatività assiologica, per cui: l'esistenza di un valore positivo è in sé un valore positivo, la sua non esistenza è in sé un valore negativo; e lo stesso, ma in maniera rovesciata, per il valore negativo, ovvero la sua esistenza è in sé un valore negativo, mentre la sua non esistenza è un valore positivo.<sup>86</sup>

Per quel riguarda invece le correlazioni formali tra valore e obbligazione ideale vale il principio per cui questa deve avere sempre il proprio fondamento sugli stessi valori, da cui risulta, dunque, che sono i valori a costituire i termini di obbligazione, sono essi a dovere essere o a non dover-essere. Ma se è così, allora il rapporto tra essere e obbligazione, che determina il nesso tra essere-giusto (*Rechtsein*) ed essere-ingiusto (*Unrechtsein*), è designato in base agli assiomi brentaniani: è giusto ogni essere di un termine di obbligazione positiva, mentre è ingiusta la negazione di un termine di obbligazione, e così via.

---

stificabile, ma comunque non corretta, la tesi del critico, se si tenesse conto solo della primo tipo di gerarchia, risulta fortemente infondata di fronte ad una lettura più attenta dell'opera scheleriana.

<sup>86</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 114. Per Scheler il saggio di Brentano *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, come egli stesso ci riferisce, è stato «in primo luogo determinante» per l'elaborazione della sua dottrina dei valori. (M. SCHELER, *Ethik. Ein Forschungsbericht*, in M. SCHELER, *Frühe Schriften*, GW I, op. cit., p. 385). In realtà, sebbene non si possa concordare con C. Goretti nel sostenere che «solo forse Scheler fra i fenomenologi ci sembra abbia sentito le influenze del Brentano» (C. GORETTI, *Il saggio di Brentano sulla origine della conoscenza etica*, in «Rivista di Filosofia», 2 (1934), p. 141) – basti ricordare le influenze di questi su Husserl, Stumpf e Hartmann –, le influenze brentaniane sono assai più consistenti di quel che afferma Scheler e vanno dagli assiomi succitati alla strutturazione della gerarchia dei valori sino alla stessa tesi dell'intenzionalità dell'amore e dell'odio (Su questo punto si cfr. A. LAMBERTINO, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, op. cit., pp. 69-70).

Vi sono, inoltre, altre correlazioni formali inerenti più specificatamente la positività/negatività assiologica: lo stesso valore non può essere al contempo positivo e negativo; ogni valore non negativo è di per sé positivo, mentre ogni valore non positivo è in sé negativo. Sebbene siano relazioni che sembrano derivare dal principio di non contraddizione, in realtà è impossibile dedurle da tale presupposto logico, proprio perché eidetiche e non sintagmatiche. Inoltre non concernono nemmeno l'essere e il non essere di un valore, in quanto sussistenti tra i valori indipendentemente dal loro essere o non essere. Esse costituiscono un'assiologia puramente formale, cui corrisponde parallelamente in 9ambito matematico la logica formale. Le conseguenze di tale natura formale constano, in primo luogo, nel fatto che sebbene il valore "bene" rappresenti un loro ambito di applicazione, tuttavia non è possibile derivare da esse l'idea stessa del bene, perché l'ambito applicativo già di per sé presuppone l'esistenza del "bene"; in secondo luogo, nella loro natura eidetico-intuitiva; nella loro validità sia per i valori sia per le attitudini assiologiche (*Werthaltungen*); ed infine nel loro essere leggi di comprensione assiologica (*Werterfassungsgesetze*) e non leggi di volontà (*Willensgesetze*).

Una seconda modalità di correlazioni assiologiche riguarda l'essenza dei valori stessi. I valori morali, come si è detto, sono riferibili solo alla persona, mentre questa non può mai essere relata ad altri ambiti assiologici, come quelli dell'utile o del piacevole, che pertengono, d'altra parte, solo alle cose e agli eventi. I valori estetici sono, invece, *in primis* valori d'oggetti; ma non solo: perché essi hanno anche la peculiarità di essere privi della posizione di realtà (*Realitätssetzung*), il che comporta che si presentino solo come apparenza (*Schein*). Inoltre, essi riguardano gli oggetti solo in quanto possono essere immaginati intuitivamente. La modalità assiologica dei valori del nobile e volgare, che l'autore definisce valori vitali, concernendo il *Leben* nella sua generalità, pertiene non solo all'uomo, ma anche ad ogni essere vivente, dunque anche agli animali e alle piante.<sup>87</sup>

Un'altra correlazione tra valori è quella che li colloca in rapporto gerarchico, ponendo in essere quel nesso inferiore-superiore, afferrabile, come si è visto, solo attraverso gli atti del preferire e posporre. Ma se la gerarchia tra i valori è coglibile solo tramite questi atti, è su essi che si deve fondare anche la specifica modalità di apprensione

---

<sup>87</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 119.

assiologica, ovvero il *Fühlen*. Quindi secondo la prospettiva scheleriana, avviene prima l'atto della preferenza, che implica anche un'estensione dell'ambito assiologico (*Wertbereich*), e successivamente vi è l'apprensione dei valori attraverso il sentire. È, in ultima analisi, la singola struttura del preferire e del posporre a marcare i confini delle qualità assiologiche da noi sentite. Di conseguenza, la gerarchia (*Rangordnung*) dei valori non può mai essere dedotta: a far comprendere sempre e nuovamente la posizione di superiorità assiologica è il preferire, che possiede un'evidenza intuitiva, insostituibile da qualsiasi deduzione logica.

Vi sono poi correlazioni tra l'essere superiore o inferiore di un valore e altre caratteristiche eidetiche. Anche esse sono essenziali e *a priori* e concernono la durata, l'estensione e divisibilità, le relazioni di fondazione ed infine la soddisfazione. Sintetizzando: il grado di superiorità di un valore è direttamente proporzionato alla sua durata (ovvero un valore è più elevato quanto più sia duraturo); è, invece, inversamente proporzionale alla sua divisibilità e alla suddivisibilità tra chi ne partecipa (ovvero un valore più elevato è anche meno divisibile e meno suddivisibile tra chi ne partecipa); un valore è tanto più elevato quanto più ampia sia la sfera dei valori fondati e meno ampia quella dei valori fondanti<sup>88</sup>; ed infine il grado di elevatezza di un valore dipende dalla profondità di soddisfazione che suscita (ovvero maggiore è la soddisfazione, più elevato è il valore).

Sebbene questi criteri permettano di cogliere il grado di elevatezza di un valore, Scheler li considera tutto sommato meramente indicativi, in quanto non è possibile penetrare grazie ad essi nel senso ultimo della gerarchia. Mi preme sottolinearlo, proprio perché si è sciorinata nella maggioranza dei casi una mera catalogazione delle modalità assiologiche, senza chiedersi il motivo, la causa profonda in virtù della quale l'autore dia ragione della posizione con cui si collochino all'interno della gerarchia. Questa è, invece, la chiave per comprendere il ganglio vitale dell'etica scheleriana, la gerarchia dei valori. In un certo senso, senza di essa, si potrebbe perlustrare il sistema scheleriano in ogni suo anfratto, brancolando comunque nel buio: Scheler ci rimarrebbe quell'«*incognitus*» di cui

---

<sup>88</sup> Scheler precisa in questo modo il concetto di fondazione assiologica: «Affermo che il valore del tipo “b” “fonda” il valore di tipo “a” qualora un determinato valore singolo “a” posso darsi solo a condizione che esista un determinato valore di tipo “b”, e che ciò avviene secondo leggi inerenti all'essenza del valore» (*ibi*, p. 129)



parlava Franco Volpi.<sup>89</sup> L'autore, difatti, assegna ai valori un grado di relatività, ponendoli singolarmente in relazione con i valori assoluti. Relatività che non significa soggettività. Qualcosa può essere intrinsecamente relativo ad un solo individuo, senza per questo essere di per sé soggettivo. Dal momento che vi è una correlazione reciproca tra atto e oggetto e questa si pone come fondamentale, è necessario, per l'esistenza oggettiva dei valori, che vi siano tipologie attuali o funzioni che ineriscano ai valori stessi. Per cui, se vi fosse un essere mancante di percezione sensibile, allora vi sarebbe una creatura *toto coelo* incapace di provare il valore del piacevole e quindi una tale modalità assiologica sarebbe a costei del tutto ignota. La ragione di ciò è che, appunto, il valore del piacevole è relativo solo a quegli esseri dotati di percezioni sensibile, così come i valori vitali sono relativi solo agli esseri viventi. Sono invece assoluti quei valori che esistono in virtù di un sentire che sia puro, ovvero indipendente, nella tipologia e nelle leggi delle sue funzioni, dall'essenza della percezione sensibile e della vita. Per mezzo di tale sentire puro (*reines Fühlen*), che si concreta nel preferire e nell'amare, si è grado di comprendere il sentire di questi valori, prescindendo dall'utilizzo delle funzioni sensoriali del sentimento. A questa classe appartengono i valori morali. Di conseguenza, una volta che venga applicato un tale significato al binomio assoluto-relativo, i valori dati nell'intuizione immediata come superiori corrispondono a quelli che «*nel* sentire e *nel* preferire (e non quindi per inferenza (*Überlegung*)) sono dati come i valori più *prossimi* ai valori assoluti»<sup>90</sup>. Che si possa sentire in maniera non mediata la relatività assiologica, è, dunque, un fatto del tutto indipendente sia dalla capacità deduttiva che dal giudizio: assolutezza e relatività si manifestano immediatamente e sempre nel sentire. Piuttosto che svelare, giudizio e facoltà deduttiva in realtà adombrano. È certamente possibile una variazione di un valore relativo, ma essa può avvenire sotto la condizione che quello meno relativo rimanga costante. Un tale fenomeno si presenta, pertanto, non come una smentita, ma come una conferma della norma suddetta. Se si sente un valore come assoluto, lo si sentirà in ogni circostanza e vita natural durante, perché un tale sentire è indipendente dalla posizione empirica dello stesso o dalla nostra facoltà di universalizzazione del giudizio. In

---

<sup>89</sup> F. VOLPI, *Scheler incognitus*, op. cit. pp. 85-104.

<sup>90</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 134. Traduzione lievemente modificata.

conclusione, la correlazione essenziale tra i valori, fondante tutte le altre, stabilisce che il grado di elevatezza di un valore è inversamente proporzionale al suo grado di relatività e che, pertanto, quei valori che sono al livello più alto della gerarchia sono assoluti.

### 1.5.2 I due tipi di classificazione gerarchica

Una volta individuate le correlazioni eidetiche tra i valori, è possibile descriverne la gerarchia. Innanzitutto esistono due tipi di classificazioni: l'una ordina i valori gerarchicamente, prendendo in considerazione i loro portatori; l'altra è invece un ordine puramente materiale che sussiste tra le unità ultime delle classi di qualità valoriali (*Wertqualitätenreihen*), definite come modalità assiologiche (*Wertmodalitäten*). La prima rispetto alla seconda si presenta come relativamente formale.

Secondo i loro portatori, i valori possono essere, in primo luogo, personali (*Personwerte*) o reali (*Sachwerte*): nel primo tipo rientrano tutti quei valori che ineriscono la persona (cioè quelli che pertengono alla persona in quanto tale e quelli che attengono alla virtù), nel secondo i beni. I valori personali sono superiori a quelli reali. In secondo luogo, possono essere valori propri (*Eigenwerte*) o altrui (*Fremdwerte*): una distinzione, questa, diversa dalla prima, perché un valore personale può manifestarsi sia come proprio sia come altrui. In ogni caso, i valori propri e altrui occupano lo stesso posto nella scala gerarchica. Una terza distinzione divide i valori in valori dell'atto (*Aktwerte*), della funzione (*Funktionswerte*) e della reazione (*Reaktionswerte*). Tutte e tre le categorie sono subordinate ai valori personali, e, tra di loro, i valori più elevati sono quelli attuali, mentre i meno elevati quelli di reazione. I valori si dividono poi in valori della disposizione dello spirito<sup>91</sup> (*Gesinnungswerte*), valori dell'azione (*Handlungswerte*) e valori del successo (*Erfolgswerte*). I primi due presentano un carattere etico che manca nel terzo tipo e, pertanto, sono superiori a quest'ultimo. Se confrontati, invece, i valori della *Gesinnung* sono superiori a quelli dell'azione. Un'altra suddivisione è tra valori dell'intenzione (*Intentionswerte*) e valori di stato (*Zustandswerte*): tutti i valori che riguardano le

---

<sup>91</sup> Il termine «*Gesinnung*» è stato reso in modi differenti in italiano: da «intenzione» in Caronello, «direzione radicale della volontà» in Lambertino, a «animo» in Pedrolì. Io preferisco accettare la traduzione di Ferretti di «disposizione dello spirito», perché più vicina al senso che assume in Scheler la parola tedesca.

esperienze vissute di carattere intenzionale sono superiori ai meri stati d'animo. Vi è, inoltre, una corrispondenza tra il grado di elevatezza di un valore vissuto e quello del valore del vissuto. Nelle relazioni interpersonali i valori vanno incontro ad un'altra partizione, perché ad essere portatori sono innanzitutto le persone, poi il tipo del loro vincolo e solo, in terza istanza, il vissuto esperienziale che si ha di quest'ultimo. Quindi vi sono valori di fondamento (*Fundamentwerte*), valori della forma (*Formwerte*) e valori della relazione (*Beziehungswerte*). Nell'amicizia, ad esempio, si distingue, dunque, tra le persone in quanto fondamento di un tale rapporto; la forma del vincolo stesso dell'amicizia; la relazione interpersonale intesa come vissuto di un tale vincolo. I valori possono essere, inoltre, individuali (*Individualwerte*) o collettivi (*Kollektivwerte*). Partizione questa che si differenzia da quelle sopra elencate, poiché riguarda l'essere sociale della persona. L'ultima suddivisione riguarda i valori irrelati (*Selbstwerte*) e quelli correlati (*Konsekutivwerte*). Nei primi rientrano tutti quei valori che conservano il loro carattere assiologico indipendentemente da tutti gli altri valori, mentre nei secondi, quelli che presentano una relazione fenomenica con gli altri valori, per cui la loro esistenza assiologica ne è dipendente.<sup>92</sup>

Nonostante l'acribia con cui Scheler descrive la prima scala gerarchica, sono le relazioni presenti all'interno della gerarchia dei sistemi di qualità dei valori materiali, ovvero tra le modalità di valore, a giocare un ruolo di primo piano nell'etica scheleriana. Insomma, le modalità assiologiche e la loro partizione gerarchica.<sup>93</sup> La prima tra queste modalità, se si percorre il sistema dal basso verso l'alto, è quella del piacevole (*Angenehmen*) e dello spiacevole (*Unangenehmen*), cui ineriscono come funzione quella del sentire sensibile e come stati del sentimento quelli dei sentimenti della sensazione (*Empfindungsgefühle*). Essa è relativa ad un essere di natura sensibile in quanto tale e, nonostante un certo fenomeno possa presentarsi come soggettivamente piacevole o

---

<sup>92</sup> Cfr. *ibi*, pp. 136-141.

<sup>93</sup> Trovo completamente destituita di fondamento – d'altronde si dovrebbe almeno indicare secondo quale parametro debba essere misurata la contemporaneità – la polemica che si è condotta contro Scheler sul concetto di gerarchia assiologica. Secondo alcuni difatti essa doveva essere reputata semplicemente come un residuo di una vecchia metafisica, inapplicabile al pensiero contemporaneo, e pertanto come una concezione assolutamente da rigettare. Sono caduti nell'errore – solo per citare gli italiani – anche raffinati pensatori come Pedrolì e Luporini (cfr. G. PEDROLÌ, *Max Scheler. Dalla fenomenologia alla sociologia*, op. cit., pp. 100 e s.; cfr. C. LUPORINI, *Max Scheler*, in C. LUPORINI, *Filosofi vecchi e nuovi*, Sansoni, Firenze 1947, pp. 27 e ss.).

spiacevole, la distinzione tra i valori dell'uno e dell'altro tipo rimane essenziale ed assoluta e, pertanto, assolutamente non basata sull'esperienza empirica. Alla sfera del piacevole ineriscono, inoltre, valori tecnici e simbolici. Qui Scheler cade in palese contraddizione, considerando, nella prima parte del *Formalismo* e in *Ethik*<sup>94</sup>, i valori dell'utile come valori tecnici correlati ai valori del piacevole, mentre nella seconda parte del *Formalismus* e in *Vorbilder und Führer*<sup>95</sup> attribuirà loro una specifica modalità assiologica, per cui le sfere della gerarchia passeranno da quattro a cinque<sup>96</sup>.

L'altra modalità assiologica è quella dei valori vitali, cui pertengono il nobile e il volgare. Ad essa sono correlati i valori del benessere e della prosperità, mentre gli stati propri di quest'ambito sono i modi dei sentimenti vitali (ad esempio il sentimento della salute e della malattia, della morte e della vecchiaia etc.). Inoltre i valori vitali sono del tutto autonomi e non sussumibili in altri ambiti assiologici e ciò perché «la “vita” è un’“autentica essenzialità”, non un “concetto generico ed empirico del valore” in cui vengano sussunte tutte le “caratteristiche comuni” di tutti gli organismi terrestri»<sup>97</sup>.

Il terzo ambito assiologico consta nei valori spirituali. Essi sono autonomi sia dalla sfera del *Leib* che da quella del mondo-ambiente (*Umwelt*), caratteristica che appare evidente laddove si pensi che per la loro realizzazione sia necessario il sacrificio dei valori vitali. Le funzioni e gli atti che permettono di coglierli sono le specifiche funzioni

<sup>94</sup> M. SCHELER, *Ethik. Ein Forschungsbericht*, in M. SCHELER, *Frühe Schriften*, GW I, op. cit., pp. 371-413. Il testo è, appunto, contemporaneo alla stesura della prima parte del *Formalismo* e apparve, per la prima volta, sulla rivista *Jahrbücher der Philosophie* nel 1914.

<sup>95</sup> M. SCHELER, *Modelli e capi*, a cura di F. Ingravalle, Edizioni di Ar, Padova 1999. Sul passaggio delle classi di valori da quattro a cinque, si veda A. LAMBERTINO, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, op. cit., p. 129. Anche nel saggio sul risentimento Scheler parla di valori dell'utile, di cui nel *Formalismo*, come si è detto, non fa menzione, anzi rinviene nella subordinazione ad essi dei valori vitali il «il capovolgimento più radicale arrecato dalla moderna alla gerarchia dei valori» (M. SCHELER, *Del risentimento quale elemento costitutivo delle morali*, in M. SCHELER, *Crisi dei valori*, op. cit., p. 191).

<sup>96</sup> Tale circostanza smentisce chiaramente l'affermazione scheleriana che «l'intero lavoro [*Il Formalismo*] è stato quindi scritto prima della guerra». (M. SCHELER, *Prefazione alla prima edizione*, op. cit., p. 1).

<sup>97</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 145. Sotto l'influenza nietzschiana, Max Scheler ha sempre riservato grande attenzione alla problematica della vita. Lo dimostra lo sviluppo che essa avrà nell'ultima parte del suo pensiero, arrivando a rappresentare uno dei due attributi divini. Anche nello Scheler fenomenologo è comunque presente questa problematica. Indicativi di ciò sono i saggi *Versuche einer Philosophie des Lebens* del 1913 (M. SCHELER, *Tentativi per una filosofia della vita*, in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, a cura di M. T. Pansera, Armando Editore, Roma 2006) ed *Ethik* (M. SCHELER, *Ethik. Ein Forschungsbericht*, in M. SCHELER, *Frühe Schriften*, GW I, op. cit. 388-396, nel quarto capitolo del quale è riservata un'ampia analisi alle etiche vitaliste. Sul problema del rapporto tra Scheler e la *Philosophie des Lebens* è di grande valore il contributo di Fellmann (Cfr. F. FELLMANN, *Max Scheler als Lebensphilosoph*, in AA. VV., *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2007, pp. 123-139).

del sentire spirituale (*geistiges Fühlen*) e gli atti del preferire e posporre e dell'amare e odiare. Appartengono a questa sfera assiologica i valori estetici (bello-brutto), la dicotomia giusto-ingiusto, su cui si fonda l'ordinamento giuridico, ed infine i valori della pura conoscenza della verità, che rappresentano il fine della filosofia. Correlati ad essi vi sono i valori della scienza e quelli culturali. La classe di sentimenti corrispondenti rivela come elemento fenomenico caratterizzante il presentarsi come stati dell'io, in virtù del fatto che essi appaiono in maniera immediata solo grazie alla datità del *Leib* in quanto tale e non laddove esso venga a concrezione come *Leib* di un certo individuo. Il variare di questi sentimenti è naturalmente indipendente da quello dei sentimenti delle altre sfere assiologiche.

La modalità assiologica suprema è costituita dai valori sacrali i quali devono essere intesi, come giustamente afferma Cusinato, «oltre ogni caratterizzazione teologico-dogmatica, nel significato di *heilen*: ciò “che guarisce” [...], come la dimensione immanente del divino: *das Heilige*, come causa di tutto ciò che muove [...] verso un *Meglio* indeterminato e aperto»<sup>98</sup>. È questa una classe valoriale, pertanto, che costituisce un'unità non divisibile di qualità di valori, concretantesi solo in oggetti assoluti. Questi ultimi non vanno intesi come un semplice insieme oggettuale precisamente determinabile, bensì come tutti gli oggetti appartenenti alla sfera assoluta. Scheler ammette naturalmente che in periodi e popoli differenti sia mutato ciò che sia considerato come sacro, ma la problematica è indipendente dall'oggettività di tale sfera assiologica, in virtù del fatto che essa concerne piuttosto la coesistenza dei singoli beni positivi di tale modalità e non la pura dottrina dei valori. Tutti i rimanenti valori rispetto a quelli del sacro e profano hanno una funzione meramente simbolica. Gli stati appartenenti a questa classe sono quelli della beatitudine (*Seligkeit*) e della disperazione (*Verzweiflung*), che si manifestano, indipendentemente dalla felicità o dall'infelicità, nella vicinanza o la lontananza dal sacrale. L'atto attraverso cui si afferrano i valori pertinenti a tale modalità è quello dell'amore personale, il cui orientamento è precedente ad ogni rappresentazione degli oggetti sacrali ed è determinante rispetto a questa. Tale amore è essenzialmente diretto verso ogni cosa esista in forma personale e ciò indipendentemente dal contenuto o dal

---

<sup>98</sup> G. CUSINATO, *Strati affettivi e vocazione terapeutica della filosofia*, in AA. VV., *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, op. cit., p. 57.

concetto di persona presunti. Di conseguenza, il valore correlato in questa sfera è sempre ed essenzialmente un valore personale.

### **1.5.3 Il senso e il perché della gerarchia**

Scheler ha, quindi, costruito una gerarchia assoluta dei valori, applicando il metodo fenomenologico. Su di essa ha eretto la sua etica e per essa è ricordato nella storia della filosofia. Visti gli sviluppi successivi e le diatribe polemiche che ha scatenato, la *Rangordnung* rimarrà, non a torto, l'aspetto più popolare del suo sistema. Eppure due domande su di essa non possono essere assolutamente eluse: il perché e il suo senso. È necessario, cioè, chiedersi quale sia stato l'intento implicito (o velatamente esplicito) dell'autore, quando l'ha pensata ed elaborata, e che significato essa ricopra nella sua struttura speculativa. Per comprendere Scheler fino in fondo, risposte (anche se rimanessero meri tentativi o abbozzi), per quanto ardue da fornire, devono essere date. Cominciamo, perciò, dalla prima questione e facciamo un passo indietro. Scheler afferma l'esistenza di valori assoluti ed oggettivi, esperibili *a priori*, seppur nel significato che si è detto. Essi giungono a datità solo attraverso la specifica funzione del sentire. Nell'attribuire questo ruolo al campo emozionale, l'autore conduce una polemica sia contro la dogmatica razionalista che sentimentalista. I valori sono certo oggettivi, ma non derivano tale carattere attraverso un percorso squisitamente razionale: è il sentire, per cui Scheler rivendica un ruolo sovrano nella vita etica, a fornire questa oggettività e assolutezza. Rispetto ai razionalisti, l'etica è fondata su una funzione che essi appaiavano o facevano coincidere con la sensibilità; rispetto ai sentimentalisti, essa perdeva quel carattere assolutamente soggettivo. Teniamo fermo questo punto: l'etica, anche nel suo variare storico che l'autore non nega, è basata su unità ultime oggettive. Poi Scheler sostiene l'esistenza di atti della preferenza e posposizione, che condurrebbero a datità l'elevatezza di un valore. Cioè, tramite questa specifica classe attuale si rinviene che un valore è più elevato di un altro e, pertanto, l'insieme dei valori è strutturato in una scala gerarchica. Quindi la classe assiologica non è unica, ma variamente composta da strutture assiologiche che, sebbene ordinate in uno schema superiore-inferiore, hanno tutte una uguale validità nel loro ambito. Il secondo elemento che si riscontra è, quindi, la

fondazione pluri-assiologica e gerarchica dell'etica scheleriana. Con ciò si vuole significare che non si tratta di un'etica basata su un unico valore da cui poi gli altri deriverebbero, come figli di Crono generati per esserne poi fagocitati; ma che ogni classe assiologica ha il ruolo inderogabile di trave reggente l'edificio morale. Traendo le somme da quanto detto: presupponendo tutte le altre caratteristiche, l'etica di Scheler si configura come fondata su una pluralità di valori (pienamente autonomi nel proprio ambito e ordinati gerarchicamente) e si presenta al contempo come oggettiva. Ed è questo lo snodo, che permette di dirimere la problematica. L'intenzione dell'autore è elaborare un sistema morale che rifugga da idolatrie assiologiche, le quali postulerebbero intransigentemente l'unicità di un valore a detrimento di tutti gli altri, ricadendo pertanto in un preoccupante fanatismo. Dall'altra parte, vi è invece il pericolo di ricadere nel relativismo, che fa degli stessi valori un *pot-pourri* insulso, appianandone le differenze. Se si concede ad ogni valore il diritto di supremazia sui restanti, l'etica perderebbe di senso, sballottata com'è tra convinzioni soggettive. È, in sostanza, la necessità di prospettare soluzioni alternative all'uno e all'altro spettro morale del nostro tempo, soggettivismo e fanatismo, a condurre Scheler ad elaborare un sistema che sia oggettivo, ordinato gerarchicamente e che salvaguardi al contempo l'indipendenza della singola classe assiologica. La gerarchia, nella sua co-significanza di tutrice dell'autonomia e delle differenze assiologiche, fornirebbe, secondo l'autore, questa garanzia.

Che Scheler poi abbia convinto e sia riuscito nell'intento è un altro problema. La carenza è, a mio avviso, nel suo modo, per così dire, eccedente di usare la fenomenologia. Il non circoscrivere gli oggetti nel recinto della propria datità, il voler andare oltre quello che si possa intuire nella manifestazione fenomenica, è la pecca strutturale della *Rangordnung* scheleriana. Non si tratta di dimostrazione, perché la questione riguarderebbe in questo caso il metodo: Scheler è un fenomenologo, percorre la sua strada ed è insensato rivendicare una prova razionale della gerarchia, perché siamo nella sfera intuitiva.<sup>99</sup> Solo se, come Croce, si pretende di giudicare il suo sistema secondo parametri extra-

---

<sup>99</sup> La tesi dell'indimostrabilità della gerarchia scheleriana è stata sostenuta, in particolar modo, da Stern: «Si la hiérarchie de Scheler représentait vraiment un ordre apriorique, on ne pourrait lui en opposer sensément aucune autre [...] Nous sommes donc ici en face d'un de ces actes de violence par lesquelles les absolutistes de l'axiologie cherchent à nous imposer un ordre absolu des valeurs qu'ils se voient dans l'impossibilité de démontrer» (A. STERN, *Le problème de l'absolutisme et du relativisme axiologique dans la philosophie allemande*, «Revue internationale de philosophie», I (1939), p. 720).

fenomenologici, si può emettere il verdetto di condanna per mancanza di fondamento<sup>100</sup>. La questione è più complessa e pertiene alla strutturazione in sé della scala di valori. Non si tratta infatti di sapere se vi sia o meno una gerarchia, ma perché essa assuma quella conformazione piuttosto che un'altra. Ovvero: dov'è la valenza intuitiva della superiorità o inferiorità di una certa classe assiologica su un'altra? E seppure intuitivamente si può afferrare la superiorità dei valori spirituali e sacrali su quelli della vita e del piacevole, è così altrettanto intuitiva il maggior grado di elevatezza dei primi sui secondi o del nobile sul sensibile? Non è forse arbitrario considerare la figura del genio dell'umanità come portatrice di valori di livello più basso rispetto a quelli del santo? Non è la presupposizione di una gerarchia, quindi, che spana la sottile fenomenologia scheleriana, ma la sua forma. Scheler ce la porge così, come postulata, senza fornirne spiegazione e, a ben guardare, convince poco. Che traballi lo dimostra anche il fatto che in poco più di due anni e in due parti della stessa opera, come si è detto, le classi assiologiche passino da quattro a cinque. Più che una svista, una prova di quanto si è detto.

Mettendo ora da parte le questioni critiche, veniamo alla seconda problematica, quella del senso della gerarchia. L'autore afferma l'esistenza di valori assoluti e relativi, e gli uni e gli altri sono presenti nella scala gerarchica che rimane, ciononostante, assoluta. Assolutezza e relatività danno ragione del grado di elevatezza di un valore, per cui tanto meno esso è relativo tanto più occupa un posto superiore. Percorrendo la *Rangordnung* dal basso verso l'alto si parte dai valori del piacevole maggiormente relativi, che l'uomo condivide con tutti gli esseri viventi, per giungere ai valori sacrali, considerati assoluti ed esclusivamente umani. Nell'ultimo Scheler l'uomo si caratterizzerà proprio per la sua capacità di apertura estatica al mondo essenziale e, quindi, di affrancamento dalla *Umwelt*. Mentre le creature inferiori sono completamente immerse nel loro mondo-

---

<sup>100</sup> Croce recensì assai negativamente la prima pubblicazione italiana di un'opera di Scheler. Dopo aver sostenuto che quest'«autore, che si spaccia per platonico e assolutista morale, ignora la coscienza morale come principio dell'etica» affermò che la gerarchia e le leggi di preferenza si presentano in Scheler così come «sospese nel cielo». Nella stroncatura fu coinvolto anche Banfi, curatore dell'edizione: «ora, perché mai in un tempo come il nostro in cui più che mai si ha il dovere di procurar di ravvivare il vigore e la sensibilità della coscienza morale [...] si è sentito il bisogno di tradurre in italiano questo volume, privo di ogni valore critico [...]»?». Un po' più avanti la critica di Croce si fa ancora più impietosa – e denigratoria –: «perché, dunque, il libro di un cervello così fiacco e di una cultura così imperfetta è stato tradotto in italiano? [...] Ma è per lo meno spreco di carta e di stampa venirci a somministrare [...] elucubrazioni come questa dello Scheler, che non hanno nemmeno pregio di forma letteraria» (B. CROCE, *Recensione a Max Scheler – Crisi dei valori*, in «La Critica», XXXV (1937), pp. 135-138).



ambiente e possono accedere solo alle modalità assiologiche inferiori e relative, l'uomo è capace di svincolarsi da esso e, col suo puro sentire, dischiudersi ai valori assoluti. Quindi se la posizione di ogni sfera nella scala assiologica è definita dal suo grado di relatività e quest'ultimo, a sua volta, è relazionato ad una gerarchia di essere viventi, che va dalle creature inferiori su fino all'uomo in rapporto alla capacità di apertura estatica e di affrancamento dalla *Umwelt*, allora il senso della gerarchia va scorto proprio nella possibilità che fornisce la singola modalità assiologica in rapporto alle altre di consentire la *Weltoffen* umana, ovvero quella facoltà, che l'uomo non condivide con nessun'altra creatura, di redenzione dalla vita. La gerarchia trova, dunque, il suo significato solo in rapporto all'uomo, al suo divenire tale<sup>101</sup>. Tanto meno un valore inchioda l'uomo alla vita e tanto più favorisce l'elevarsi umano nel processo del *Mensch-werden*, maggiormente è elevato. Tanto meno un valore è accessibile anche dalle altre creature e quindi tanto più è solo umano, più in alto si trova nella scala gerarchica: i valori inferiori sono condivisi con tutte le creature comprese le piante, quelli dell'utile solo coi primati superiori, mentre i valori superiori appartengono eminentemente all'uomo. Come si vede l'interesse dell'autore è, come al solito, di natura antropologico e solo ricordando che Scheler è un *Menschen-sucher*, si potranno comprendere il significato del suo pensiero ed, in questo caso, dell'aspetto più famoso di esso.

## **2. Fenomenologia del volere**

### **2.1 La *Gesinnung***

Scheler è sempre assai attento a non cadere nell'ipocrisia e nelle false morali. Sono numerose le invettive contro le etiche considerate farisee, basate sulla correttezza dell'azione e della sua conformità alla legge e non su quella che cristianamente chiameremmo purezza del cuore. È, quindi, naturale che un ruolo di primo piano sia riservato alla *Gesinnung*, alla disposizione dello spirito dell'uomo nell'agire. Essa è

---

<sup>101</sup> Su questo punto le mie considerazioni si accordano, anche se non del tutto, con quelle di Cusinato. Si confronti G. CUSINATO, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, op. cit., pp. 239 e ss.

definita come «orientamento della volontà verso il valore che si presenti di volta in volta superiore (o inferiore)»<sup>102</sup> e «ha in sé una materia assiologica indipendente da ogni esperienza e da ogni successo dell'agire»<sup>103</sup>. È tale orientamento a determinare il mondo assiologico (*Wertwelt*) della personalità e solo in esso vanno colti il bene e il male morali.

La *Gesinnung* va, però, distinta sia dall'intento (*Absicht*) che dal proposito (*Vorsatz*). Verso una determinata cosa si può, difatti, mutare i propri intenti, pur rimanendo nella medesima disposizione spirituale verso di essa. Allo stesso modo, gli intenti possono rimanere immutati, mentre i propositi cambiare. E questo perché l'*Absicht* e il *Vorsatz* hanno la loro scaturigine nell'esperienza, nelle vicende individuali di successo o meno di azioni precedenti. La *Gesinnung*, al contrario, è collocata in uno strato più profondo e si palesa anche laddove manchi completamente l'intento, il quale si può affermare solo nei limiti da essa circoscritti. Essendo il portatore più originario del valore morale tra i valori d'atto, è essa a qualificare assiologicamente ogni strato della volontà, dell'azione, dell'intento e del proposito, nel senso che ciò che si pone come la materia assiologica di quest'ultimi è dipendente dalla sua materia assiologica. Per Scheler, quindi, la *Gesinnung* non è il portatore esclusivo di valori etici, ma l'unico che implica una qualificazione assiologica. È, insomma, la disposizione di spirito a «rappresentare l'ambito d'espletazione apriorico-materiale in cui possono concretarsi intenti, propositi ed azioni, nonché le motivazioni ad intervenire preludenti all'azione, e di permeare tutti i livelli dell'azione (*Handlung*), ivi compresa la relativa materia assiologica, preliminari al successo»<sup>104</sup>. In ragione di ciò, essa non è un termine di inferenza dall'azione o dalla volontà, ma viene a datità nell'azione in modo intuitivo.

La *Gesinnung* ha una durata sempre maggiore a quella degli intenti e varia indipendente dal loro affermarsi. Una tale durata non va intesa in senso temporale, poiché è possibile che si possano manifestare disposizioni di spirito che permangono anche per un solo istante. Per questo, un mutamento di queste implica una trasformazione radicale dell'orientamento della vita umana: è il caso, questo, delle conversioni. D'altro canto,

---

<sup>102</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 153. Secondo Haskamp trae il termine *Gesinnung* dalla *Logik* di Sigwart (R. J. HASKAMP, *Spekulativer und phänomenologischer Personalismus. Einflüsse J.G. Fichtes und Rudolf Euckens auf Max Schelers Philosophie der Person*, Alber, Freiburg i.Br 1966, pp. 22 e s.)

<sup>103</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 204.

<sup>104</sup> *Ibi*, p. 154.

come insegna Kant, questo mutamento non può essere indotto dall'esterno tramite l'educazione. Se con atteggiamenti punitivi si perseguisse un simile obiettivo, si potrebbe ottenere al massimo solo condotte ipocrite. Herbart e con lui la psicologia associazionista sono, quindi, incorsi in errore, quando posero la necessità di sostituire nell'uomo la *Gesinnung* con disposizioni (*Dispositionen*) durevoli dell'azione e della volontà, conseguibili attraverso percorsi pedagogici. Basandosi sul concetto che sia lo spirito che l'anima potessero essere completamente controllati e modificati da un educatore, hanno completamente frainteso il fenomeno. Se le cose stessero davvero così, allora si potrebbe generare artificialmente qualsiasi disposizione spirituale e condizionare l'orientamento delle azioni. In realtà, è l'agire che si fonda sulla *Gesinnung* e non il contrario, per cui è assurdo intervenire dall'esterno per plasmarla.

Essendo un dato attuale e intuitivo, non la si deve identificare con ciò che abitualmente è chiamato carattere, ovvero con quello che popolarmente è considerato l'origine dell'agire individuale nella sua espressione esterna. Partendo da quest'accezione comune del termine, Scheler ritiene di dovere chiarire il significato del concetto stesso di carattere e lo identifica con quel complesso di «disposizioni durature della volontà o altre "attitudini", come ad esempio le doti spirituali, intellettuali o mnemoniche – cioè l'insieme dei dati d'analisi di cui si occupano la caratterologia e la psicologia differenziale»<sup>105</sup>. Pertanto, quando si parla di esso, si lascia sempre intendere la premessa teorica di un qualcosa che non è mai dato in sé, ma che viene presupposto induttivamente a fini esplicativi per le azioni individuali. Mentre la disposizione dello spirito si manifesta nelle azioni stesse, il carattere è, dunque, soltanto inferito da queste.

In virtù della sua datità intuitiva, la *Gesinnung* è afferrabile anche se gli intenti e le azioni possono portare a diverse conclusioni. Un uomo può, ad esempio, avere una *Gesinnung* amorevole e, ciò nonostante, a causa di un disturbo pulsionale, avere intenti sadici. Anche in questo caso, spiega Scheler, possiamo scorgere quella *Gesinnung* buona dell'individuo, al di là della sua perversione, perché, ponendosi come elemento ultimo, nessuna malattia è capace di influenzarla. È su questo presupposto che si basa la distinzione tra chi è moralmente abietto e il semplice malato.

Dal momento che la *Gesinnung* viene a datità nell'agire, questo ha nei confronti

---

<sup>105</sup> *Ibi*, p. 592.

della prima un valore simbolico (*Symbolwert*), fermo restando il suo valore in sé. Ma la loro relazione non si esaurisce in tale aspetto: vale, difatti, il principio, che nonostante l'indipendenza della disposizione spirituale dall'azione, la *Gesinnung* «determina necessariamente, anche se non univocamente, una corrispettiva azione della volontà»<sup>106</sup>. Questa correlazione essenziale tra le due presuppone come corollario che qualsiasi disposizione spirituale, se non vuota, deve trovare la sua conferma (*Bewährung*) in un agire consequenziale. Naturalmente ciò non significa che sia l'azione ad indicarci quale sia la *Gesinnung* individuale, ma solo che l'azione fornisce criteri che permettono di riscontrarne la mancanza o l'inautenticità. Dal fatto che la disposizione dello spirito pretenda, in un certo senso, di essere saggiata, non va dedotto che l'azione rappresenti anche il suo fondamento di conoscibilità. La conferma è un elemento che si pone tra la *Gesinnung* e l'agire, il qual deve essere pensato come elemento di “prova” all'interno di un'esperienza di carattere pratico che pertiene al vissuto del compimento. La *Bewährung* ci fornisce, pertanto, solo maggiore consapevolezza della disposizioni spirituali proprie o altrui<sup>107</sup>.

## 2.2 L'azione

Si è parlato del rapporto intercorrente tra l'agire e la disposizione spirituale, sottolineando l'obbligo di conferma nell'azione (*Handlung*). Ora è necessario concentrarsi proprio su quest'ultima, approntando un'analisi della trattazione fenomenologica, con cui Scheler ce la descrive. Innanzitutto essa, benché unitaria, si struttura in più livelli, precisamente sette: 1. Il presente situazionale e l'oggetto dell'agire; 2. Il contenuto da realizzare; 3. Il volere del contenuto; 4. Il voler-fare (*Tunwollen*), inteso come l'insieme dei movimenti

---

<sup>106</sup> *Ibi*, p. 158 e s.

<sup>107</sup> Si può notare una certa ambiguità sul ruolo che riveste la conferma per la *Gesinnung*, poiché se la *Bewährung* da un lato non può mai surrogare un'evidenza preesistente, dall'altro bisogna riferirsi ad essa per mascherare una disposizione di spirito inautentica. Questo carattere equivoco della conferma, e per lo più esclusivamente negativo, diviene oltretutto ancora più nebuloso, qualora si tenga conto del problema delle illusioni. Invero può sorgere sempre e comunque il problema, se dietro un comportamento positivo (o negativo) possa celarsi una *Gesinnung* cattiva (o buona). Da questo punto di vista ha ragione Lambertino nell'osservare come essa non si riesca a fare «garante della sicurezza della genuinità della *Gesinnung*», per cui Scheler ricadrebbe nello stesso «scetticismo che egli, in tale ambito, rimprovera a Kant». (A. LAMBERTINO, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, op. cit., p. 225).

corporali che precorrono l'azione; 5. Gli stati d'animo ad esso collegato; 6. L'esecuzione (*Ausführung*), ovvero l'attuazione del contenuto nel suo essere vissuta; 7. Gli stati d'animo conseguenti alla realizzazione del contenuto. Non fanno, dunque, parte dell'azione le sue conseguenze causali. Trattandosi di rapporti di causalità, quest'ultimi non possono possedere quella funzione di portatore di valori etici, che invece riveste la stessa azione. Rientrano nel suo ambito, invece, il contenuto volitivo e l'esecuzione e quindi le loro relazioni. Innanzitutto, afferma Scheler, è da escludere da validità di certe tesi empiristiche che identificano il contenuto del volere con la rappresentazione di ciò che comporta una operazione che fornisca piacere. Il fenomeno del volere è, piuttosto, quella tendenza (*Streben*) che possiede un contenuto che si pone come termine d'attuazione ed, in virtù di questa sua caratteristica, si differenzia da ogni semplice tensione orientata o desiderio, ovvero da quel tipo di tendenza che non ha come fine la realizzazione di un contenuto. È necessario sottolineare che il volere in genere non va confuso con il voler-fare, che è un suo caso particolare. La definizione che Scheler dà di esso è addirittura tautologica: «è appunto il volere del fare»<sup>108</sup>. Per spiegarsi meglio, si può dire che esso è quel tipo di volontà inerente l'esecuzione di un'azione. Senza tale tipologia di volontà, il volere un certo contenuto non ha naturalmente alcun successo. Solo attraverso il *Tunwollen* si ha che fare con la realtà, altrimenti siamo nell'ambito delle aspirazioni.<sup>109</sup>

Ovviamente ogni voler fare qualcosa è accompagnato dalla condizione di essere nella situazione di poterlo fare. Quelle tendenze che prescindono dal contenuto del poter-fare (*Tunkönnen*) sono da considerare semplicemente come desideri (*Wunsche*), che rientrano in ogni caso nella sfera del volere un contenuto, come, del resto, ogni *Streben*. Dal voler un certo contenuto si passa al semplice desiderarlo, solo quando è intervenuta l'inibizione del poter fare, con cui si comprende l'irraggiungibilità del contenuto. È,

<sup>108</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 163.

<sup>109</sup> Condivido l'affermazione di Ferretti che collega la relazione tra volere e voler-fare alle istanze dell'ultimo periodo: «vorremmo qui limitarci ad individuare il punto preciso ove si inserirà il cambiamento di prospettiva proprio dell'ultimo periodo. Esso è costituito – a nostro avviso – dal tema della coscienza dell'efficacia (*Wirksamkeit*) del volere; efficacia che dovrebbe sboccare, senza soluzione di continuità, nel movimento delle membra del *Leib*. Tale efficacia risulterà per Scheler, nell'ultima fase del suo pensiero, una “illusione”. Allora il “volere puro” non sarà più ritenuto capace di passare, di per sé, al fare» (G. FERRETTI, *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, op. cit., p. 237). A mio parere, ciò va però rettificato considerando il voler-fare non come “il” punto d'inserzione, ma come “uno” dei punti di inserzione, dal momento che sono molte più di una le concezioni dell'ultimo periodo scheleriano che sono presenti embrionalmente nel fase fenomenologica.

quindi, errata la teoria di coloro che, considerando la volontà come desiderio che qualcosa avvenga attraverso me, spiegano il volere a partire dal desiderio, e non il contrario. È necessario che, affinché il desiderio divenga volontà, sia accompagnato dall'aspirazione all'esecuzione e da conseguenti movimenti delle membra. Il volere è un fenomeno assai più originario del desiderio, anzi si può affermare che è «rispetto agli atti, l'originaria esperienza dell'atto, vissuta come centrale e tendenziale». Perché un oggetto desiderato diventi voluto, bisogna avere la coscienza di avere la capacità di farlo, ovvero è necessario che vi sia tra il desiderio e il volere l'interpolazione del poter-fare, la cui mancanza provoca la posticipazione dell'oggetto della volontà e il declassamento alla sfera del desiderio.

Al poter-fare spetta, inoltre, un altro ruolo. Secondo Scheler esso si configura come selettore degli oggetti della volontà, per cui, all'interno del complesso dei contenuti volitivi, esso rende i contenuti "impossibili" del volere oggetto di rinuncia. Tale norma di circoscrizione crescente della sfera del fattibile (*Sphäre des Tunlichen*) scandisce il processo di maturazione sia individuale che comunitario e facilmente se ne può avere una verifica empirica: nell'uomo giunto all'età adulta avviene sempre una sorta di mediazione tra le aspirazioni presenti nell'età infantile e quelle, che la realtà consente di portare a compimento. Vi è, insomma, il richiamo alla realtà, che coarta qualsiasi uomo a rinunciare a molto del suo voluto infantile. Lo stesso processo di induzione alla rinuncia avviene anche per l'umanità che limita le proprie aspirazioni al raggiungimento di determinati traguardi, i quali possono essere politici, religiosi o sociali, in proporzione, appunto, alle loro possibilità di ottenimento. «Quanto più è primitivo l'uomo, tanto più è convinto di raggiungere tutto col semplice *volere*, dal regolamento del tempo atmosferico fino alla fabbricazione dell'oro e a tutte le forme della "magia"»<sup>110</sup>. Ciò lo si deve all'esperienza che conduce l'essere umano a scernere il proprio oggetto voluto originariamente in relazione al fattibile. In ragione di ciò, essa ha un compito non positivo e creativo, ma negativo e selettivo.

È d'uopo qui una precisazione: è chiaro che anche quando il contenuto voluto si presenti concomitantemente a un poter-fare e sia compiuto, l'intenzione primaria della volizione è sempre e comunque volta all'attuazione di un certo stato di cose o di

---

<sup>110</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 166.

determinate strutture di valori, cui soltanto in una fase seguente inerisce l'intenzione del voler-fare (*Tunwollen*). Se si vuole spostare, ad esempio, un oggetto da un posto ad un altro, lo stato di cose voluto è che quell'oggetto sia in un certo luogo, non semplicemente il suo trasporto o il movimento delle nostre membra, il quale, per altro, può di per sé costituire l'oggetto di un volere (ad esempio, quando si fa ginnastica). Quindi occorre distinguere la situazione in cui la volizione accompagnata dal voler-fare sia indirizzata verso uno specifico stato di cose e la situazione in cui, invece, sia il fare in sé a costituire l'oggetto del volere. Sono queste distinzioni che sottendono quella più quella generale tra il volere e il voler-fare, la cui relazione, come si può arguire, non è sussumibile per Scheler, sotto quella di mezzo-scopo, la quale inerisce invece al rapporto tra il contenuto voluto e il volere, ma sotto quella di fondante-fondato, per cui è il volere un certo oggetto a fondare qualsiasi voler-fare.

Pertanto «il volere un determinato stato di cose (anche qualora si verifichi come un generico voler fare) costituisce il contenuto originario del volere» e ciò che si intende per azione è proprio l'esperienza vissuta (*Erlebnis*) della «realizzazione di questo stato di cose nel fare, cioè quella particolare unità del vissuto che sussiste come unità fenomenica indipendentemente da tutte le oggettive relazioni di causalità e delle conseguenza inerenti alle azioni»<sup>111</sup>.

Si è detto del ruolo giocato dal poter-fare rispetto al volere. Non bisogna misconoscere però il fatto che, sebbene esso selezioni e quindi elimini progressivamente i contenuti della volontà non fattibili e lo faccia in misura sempre maggiore col giungere della fase della maturità, tuttavia i contenuti della volontà sorgono sempre di nuovo e in maniera differente nelle diverse fasi della vita, senza che gli ultimi siano geneticamente implicati dai pregressi. Piuttosto ciò che del volere giunge a concrezione nei diversi periodi della vita (dall'infanzia alla vecchiaia) risponde ad una legge genetica attuale e una di fondazione dei contenuti. In fase adulta si presentano nuovi oggetti del volere che non erano presenti nella fase precedente. La fonte dei contenuti della volontà ha, dunque, un flusso ininterrotto. La *Gesinnung* della volontà non va intesa secondo modalità innatiste e i suoi fini, cioè gli scopi che possono concretarne la *Gesinnung*, sono sempre selezionati dall'esperienza. In ragione di ciò, è l'esperienza stessa in fin dei conti a

---

<sup>111</sup> *Ibi*, p. 168.

selezionare sia i fini possibili sia l'orientamento assiologico originario che quello materiale; a parte questo ruolo negativo però non le compete null'altro, men che mai determinare. Quindi, anche quelle materie assiologiche, che poste di fronte al fattibile, vengano relegate a meri desideri, continuano a risultare determinanti di quelle porzioni della volontà, invece, possibili. La *Gesinnung* della volontà è quindi signora sovrana sia nella sfera del desiderio che in quella della volontà: al di là di ogni volizione originata attraverso l'esperienza, essa domina e orienta sia la materia assiologica dei desideri che del volere.

La coscienza del poter-fare, cui spetta il ruolo di selezionare i contenuti della volontà, non deve essere intesa come un tipo di consapevolezza che si acquista dopo l'esecuzione di un'azione, la quale dovrebbe, perciò, essere reputata la reale generatrice della sfera del fattibile secondo un meccanismo di apprendimento per prova, ma come una capacità in sé che Scheler descrive come una forma specifica della coscienza tendenziale.<sup>112</sup> Il poter-fare è prima di ogni cosa «un'esperienza, che varia *in modo omogeneo e autonomo*, fatta dall'individuo vivente in quanto *insieme* completamente indipendente dalle riproduzioni degli stati d'animo e sensoriali connessi ai movimenti compiuti dagli organi nel compimento delle azioni o da essi addirittura causati»<sup>113</sup>. È un tipo di potere il *Tunkonnen* che non può essere influenzato dall'esterno, cioè né esercizio né abitudine possono condizionare il suo crescere o decrescere, anzi ad esso va ascritta la capacità di operare certe azioni, persino quelle abitudinarie.<sup>114</sup>

---

<sup>112</sup> Riguardo al concetto di poter-fare, osserva giustamente Lambertino: «Queste intuizioni scheleriane non troverebbero certamente riscontro nella concezione aristotelico-tomistica che vede nell'atto la ragione d'essere della potenza e una priorità ontologica e assiologica, così come sembrano preludere alle suggestioni che le categorie della "possibilità" e del "progetto" stimoleranno in seno alla filosofia esistenzialista» (A. LAMBERTINO, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, op. cit., p. 267).

<sup>113</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 170.

<sup>114</sup> Scheler pone tra il volere e il voler-fare la componente del poter-fare, affermando che ogni volizione, che non si accompagna, al contempo, con la consapevolezza della sua fattibilità, rimane nell'ambito del desiderio. Vedendola da un'altra prospettiva, si può dire che gioca un ruolo fondamentale l'elemento della realtà nel discernimento dei contenuti delle nostre volizioni. Voglio dire che anche se, come afferma l'autore, il poter-fare non ha una derivazione empirica, esso rimane il punto di scontro tra la volontà individuale e il reale, tra la virtuale potenza infinita di questa e le delimitazioni che le pone l'altro. Con la coscienza del poter-fare e, in primo luogo, col suo opposto, l'impossibilità di farlo, l'uomo non solo prende consapevolezza dei propri limiti, ma fa esperienza anche della non-onnipotenza del volere. Vi è, dunque, l'irruzione della realtà, che ci rende impotenti in determinate situazioni. Se si connettono queste considerazioni sul *Tunkonnen* con lo sviluppo che il concetto di realtà avrà nell'ultimo Scheler, senza prescindere dalla tesi dell'impotenza dello spirito, non è errato a mio avviso scorgere già in essi i prodromi delle riflessioni successive, qualora ci si ponga, appunto, nella prospettiva indicata.



Affinché avvenga che dal voler-fare si giunga all'esecuzione, mettendo in atto quei movimenti che caratterizzano esternamente lo stesso agire, è necessario tenere conto anche di altri fattori. C'è da precisare che molti di coloro che si sono occupati dell'azione in quanto fenomeno, reputandola decomponibile in un atto di volizione e in movimenti corporei, temporalmente sovrapposti e dantesi in sé a livello coscienziale solo nei loro effetti, ad esempio, in sensazioni tattili, articolari e così via, e tutti quei pensatori che, d'altra parte, l'hanno considerata conseguenza di un atto di volontà da cui proceda in seguito la rappresentazione dei movimenti delle membra, hanno sostenuto tesi errate, poiché fondate su una dissolubilità dell'unità dell'azione stessa. Se le cose stessero così come presumono costoro, non si potrebbe nel modo più assoluto fare esperienza del moto risultante dal voler-fare, poiché, essendo misconosciuta l'efficacia del voler-fare sul *Leib*, che sfocia nel movimento, quest'ultimo si ridurrebbe a semplice rappresentazione del movimento stesso. La conoscibilità dell'intenzione di movimento ha un carattere intuitivo, perciò questi è afferrabile in modo immediato quando lo si compie, convertendo un certo stato di cose in uno stato di cose voluto nel voler-fare. L'intenzionalità dei movimenti è, quindi, indipendente sia dalle sensazioni concomitanti sia dalle rappresentazioni e non può nemmeno essere pensata come una norma riguardante la successione delle sensazioni. Piuttosto è essa che permette che un certo contenuto della volizione possa essere realizzato da certi organi, anche se differenti (ad esempio una volta dall'intera mano e una dal dito solamente). Risulta altresì indipendente anche dalla specificità dell'azione e dalla distanza dell'oggetto, ovvero rimane invariata sia quando l'azione venga effettivamente compiuta sia quando, per la lontananza dell'oggetto, sia solo immaginata. Essa fornisce solo un tipo di immagine della variazione di direzione del movimento potenziale, indeterminata per quel che riguarda la dimensione dell'oggetto verso cui tende il movimento e della sua distanza dal soggetto. Questo stesso oggetto, che pertiene alla sfera del fare e che il voler-fare intende modificare, è intrinsecamente relato al contenuto dello stesso *Tunwollen*, il quale è posto in essere da un movimento che è determinato a sua volta dall'intenzione cinetica. Quest'ultima non è automatica, nel senso che non risponde meramente agli stimoli ambientali, ma dipende e varia sostanzialmente a causa di tre fattori: la situazione in cui ci si trova, che costituisce anche il suo punto di partenza, l'oggetto verso cui tende e la materia del voler-fare. Su di essa si fondano l'unità e

l'adeguatezza (*Zielgemässheit*) degli impulsi di movimento, che la specificano in relazione «al *Körper* (in quanto situato rispetto ad altri corpi), alla sua distanza, ai suoi organi e ai loro rapporti di reciprocità (nella misura in cui questi conformino ad una tassonomia costante)»<sup>115</sup>. Anche gli stessi impulsi cinetici sono da classificarsi tra i dati vissuti anteriori e propedeutici all'agire.

### 2.3 *Gesinnung* ed oggetto pratico

Tra le parti che compongono l'azione rientra l'oggetto pratico o la situazione verso cui è teso il volere. Esso risulta fondato sull'oggetto assiologico in quanto tale e sull'oggetto corrispondente alla materia assiologica della *Gesinnung* del voler-fare. Per cui si presenta eideticamente come un bene, nel senso, che si è indicato, di cosa di valore, e non come un mero contenuto percettivo. Il tendere verso di esso si fonda in modo immediato sul puro sentire assiologico nel suo specificarsi negli atti d'amare-odiare e preferire-posporre e nella materia di questi, perciò è escluso che possa essere ricondotto a un prodotto immaginativo in seguito percepito o rappresentato. In virtù di questa relazione fondativa è il valore stesso di un certo oggetto a presupporre il volere questo oggetto e non l'inverso, per cui è insensato affermare, come spesso si è fatto, che la materia assiologica di una certa cosa sia prodotta dalla volontà. La propulsione del volere che spinge all'azione è da individuare, dunque, in una determinata struttura assiologica, che giunge a datità nel sentire. Se così non fosse e gli oggetti fossero originariamente indifferenti al valore, questi non potrebbero nemmeno assumere la condizione di oggetti pratici verso cui sarebbe teso un volere già delineato. Solo in quanto concrezioni cosali di specifiche conformazioni assiologiche, gli oggetti possono divenire oggetti pratici. In sostanza, per Scheler, avviene che prima si percepisce il valore di una certa cosa e solo successivamente la si vuole.

Da tali considerazioni si può dedurre il principio per cui «gli oggetti, che già si presentano al “puro volere” come possibili oggetti per la realizzazione delle strutture assiologiche (e degli stati di cose ad essi inerenti), sono già selezionati in base e in

---

<sup>115</sup> *Ibi*, p. 174.

riferimento ai valori animati dalla *Gesinnung* di tale valore»<sup>116</sup>. Quindi, secondo l'autore, la costituzione assiologica del mondo pratico, che è oggetto di quell'opera di trasformazione della volontà indirizzata a porre a compimento determinati valori, è anteriore allo stesso volere. Ad essa si uniforma la *Gesinnung* del volere individuale, che risulta del tutto autonoma dal variare degli stati d'animo soggettivi suscitati dall'oggetto pratico. Si riscontra, pertanto, una situazione di fatto in cui la *Gesinnung* della volontà è fondamentale. La gerarchia dei valori e le qualità degli stessi che le sono precipui determinano, difatti, sia la direzione del volere verso certe strutture assiologiche sia il mondo rispetto al quale il contenuto voluto debba essere realizzato, di modo che sussista tra di loro «un rapporto di reciproca adeguatezza». La *Gesinnung* è, dunque, la direttrice della stessa volontà e al contempo il centro propulsore del suo tendere proprio in ragione del suo essere centro di confluenza della consapevolezza apriorica dei valori e del nucleo assiologico ultimo del volere.

Anche se le strutture assiologiche della volontà comprendono solo quei valori che sono presenti al contempo anche nelle strutture assiologiche del mondo pratico, tra i due ordini di valori non esiste un rapporto di inferenza, poiché è possibile che vi sia contraddizione fra il complesso di valori del contenuto voluto e la costituzione assiologica degli oggetti del mondo pratico. È necessario solamente che le corrispondenti qualità di valori siano identiche, in modo che sussista tra le qualità assiologiche dell'uno e dell'altra una relazione che si possa descrivere in termini di biunivocità. Questa relazione si concretterà in senso attuale nel dissenso (*Missbilligung*) e nel consenso (*Billigung*) che pertanto non hanno una forma volontaria e non si possono reputare atti di cognizione assiologica, ma che si presentano esclusivamente come quella tipologia di atti, in cui esiste una coincidenza intuitiva e diretta tra l'identità dei valori di una conoscenza assiologica e quella della volontà assiologicamente direzionata.

Allorquando un oggetto pratico con il suo contenuto assiologico diviene oggetto del volere, si verifica un particolare vissuto, quello della resistenza (*Widerstand*). Essa si manifesta solo nella volontà e costituisce il fenomeno in cui viene alla coscienza la realtà pratica con tutta la sua materia assiologica. Dal momento che si dà solo in una *Erlebnis* di carattere intenzionale, qual è il volere, non può essere considerata come una semplice

---

<sup>116</sup> *Ibi*, p. 175.

sensazione. È piuttosto una tendenza contrapposta alla volontà stessa, che ha inizio nell'oggetto pratico. Nonostante tale apparire attraverso il volere, non è necessario però che sia collocata in esso, perché può venire a concrezione sia nell'io che nel *Leib* e addirittura anche in un oggetto esterno. È pur vero, tuttavia, che l'individuo comune tenda a collocarla primariamente negli oggetti esteriori e soltanto successivamente nel proprio *Leib* ed io, anche in ragione del fatto che il luogo ove si situa è spesso differente da quello in cui si manifesta. Ma il *Widerstand* non è essenziale solo per la sua funzione di mezzo attraverso cui la realtà pratica giunge alla coscienza, bensì risulta fondamentale anche per il voler-fare in sé. Ciò che provoca quest'ultimo ed il suo contenuto è, secondo l'autore, proprio la resistenza che l'oggetto appartenente al mondo pratico oppone alla volontà di realizzare una determinata struttura assiologica confacente ad una intrinseca *Gesinnung* della volizione. Dunque, «la sorgente del voler-fare è [...] l'esperienza vissuta della resistenza opposta dagli oggetti pratici al puro volere»<sup>117</sup>.

Nel momento in cui però questo stesso voler-fare acquisti una determinazione, ovvero sia un voler fare una certa cosa, si passa dalla volontà all'intento (*Absicht*) vero e proprio. Le resistenze che oppongono i contenuti dell'intento hanno un carattere reale e possono divenire successivamente cose rispetto a cui elaboriamo un proposito (*Vorsatz*). Quando avviene il passaggio al proposito, le cose hanno efficacia (*Wirksamkeit*) su di noi, nel senso che influiscono sulla nostra condizione soggettiva globale, e la volontà giunge ad avere un contatto immediato con la realtà empirica, provocando la mobilitazione corporea verso l'oggetto. Col proposito, il tempo e il luogo del fare perdono il loro carattere di accidentalità e divengono componenti costitutive del fenomeno, per cui è possibile fare riferimento agli stati sensibili del sentimento che sono direttamente dipendenti dalla presenza fenomenica del *Leib*. Le cose che col proposito arrivano ad avere efficacia su di noi sono le cose che costituiscono la nostra *Umwelt*, cioè il nostro mondo-ambiente, che non coincide col mondo degli oggetti percettibili.

### 3. Il dovere

---

<sup>117</sup> *Ibi*, p. 179.

### 3.1 La classificazione del dovere e la sua relazione con il valore

Per Scheler ogni conoscenza non può non basarsi sull'esperienza e questa è una legge valevole anche per l'etica. L'esperienza ci fornisce dati di fatto (*Tatsache*), quindi anche l'etica dovrà fondarsi su dati di fatto, in questo caso di tipo morale. I dati di fatto che pertengono all'etica sono i valori, concetto centrale nel sistema scheleriano. Ma ogni etica non può non avere una propria dottrina del dovere, o semplicemente trattarlo ed elaborare una concezione di esso. In questo paragrafo sarà presa in considerazione proprio la relazione sussistente secondo l'autore tra valori e dovere (*Sollen*).

Anche se precedentemente si è già parlato di valori, occorre ora fare una precisazione: essi si dividono in due grandi categorie, ideali e reali<sup>118</sup> ed i valori morali appartengono al secondo insieme. E ciò dal punto di vista scheleriano appare logico, visto che sarebbe completamente priva di senso l'idealizzazione di determinate qualità umane elevate a rango di valore, eppure in partenza assiologicamente indifferenziate. Per poter essere idealizzato, un valore deve essere precedentemente afferrato in sé, per cui qualsiasi processo di idealizzazione non può che situarsi in una fase successiva all'intuizione assiologica. Insomma: non si costruiscono i valori attraverso idee, ma già sussistono di per sé; semmai è possibile il contrario. L'errore del platonismo consta nel misconoscimento delle differenze presenti all'interno delle qualità assiologiche etiche, poiché, ponendo l'idea di bene in sé o di bontà universale, riduce il bene e il male a semplici gradi di approssimazione verso essa. In realtà, ogni valore, e di conseguenza anche quello morale, è contenuto in tutti i livelli dell'essere, per cui il bene non coincide col livello ontologico supremo né il male con quello infimo. *Mutatis mutandis* il razionalismo ha propugnato lo stesso tipo di concezione con la sostituzione dell'idea di bene in sé con quella di perfezione. Il grado più alto dell'essere è identificato col livello più alto di perfezione, che pertiene all'*ens realissimum*, il quale dunque sarebbe anche massimamente buono. Quello che i razionalisti non tenevano in conto è che lo stesso concetto di perfezione presuppone di per sé già il dato di fatto assiologico e che esso viene costruito attraverso l'apprendimento preliminare di una determinata qualità assiologica, alla quale successivamente è relato. Il difetto comune ad entrambe le teorie

---

<sup>118</sup> *Ibi*, p. 211.

consiste, per Scheler, nell'aver negato in sostanza l'esistenza del dato di fatto assiologico e, in particolare, di quello morale.

Se non si può far coincidere il dato assiologico morale con un'idea o con un concetto, è altrettanto erroneo farlo derivare dal giudizio morale, inferendo ciò che sia “buono” o “cattivo” da un processo ponderativo sulle azioni che si pongono come termine valutazione etica. Ciò, inoltre, esigerebbe l'esistenza di una legge morale originaria, fondante lo stesso giudizio etico, il quale si configurerebbe, pertanto, solo in termini correttezza o scorrettezza in riferimento ad una adeguata (o inadeguata) riflessione sulla conformità o meno delle proprie azioni a quella legge e all'elaborazione di un giudizio. Se ci si chiedesse, quindi, sulla bontà di un proprio atto, si dovrebbe esprimere un giudizio su di esso, che risulterebbe corretto solo se confacente legge morale. L'etica intesa in questo modo non sarebbe altro che un processo speculativo volto ad individuare questa norma originaria e i giudizi morali corrispondenti. Ovviamente si disconoscerebbe la peculiarità in sé del dato di fatto etico, poiché, difatti, le valutazioni sono altro rispetto all'atto morale e le stesse azioni morali possono ben compiersi senza che vi sia un giudizio su di esse. Si confondono, poi, i campi di appartenenza: un giudizio morale non possiede alcun valore deontologico. Affermare, cioè, che un certo individuo sia buono, non significa dire che egli «debba» essere buono. La cosa risulta ancora più evidente se descritta in un altro ambito, ad esempio quello estetico: se sostengo che una determinata opera sia bella, io non voglio dire che essa lo deve essere, ma più semplicemente che lo è. Quello che vale per i giudizi di valore estetico vale anche per i giudizi di valore morale. Ci troviamo in campo ontologico, quindi, e non deontologico. Le valutazioni etiche non fanno altro che riflettere dati di fatto morali, che possono anche combaciare con la fattispecie (*Tatbestand*) di un dovere, ma ciò non avviene in maniera necessaria. Affermando che un uomo “deve” essere buono, si pone come base dell'obbligazione non l'uomo empirico ma un tipo virtuale umano, derivato attraverso un giudizio inferito da un preliminare processo di idealizzazione dell'uomo-buono.

Il concetto stesso di obbligazione ha di per sé un limite: comportando sempre un fare, esso rimane circoscritto alla sfera dell'esecuzione. Quindi può riguardare ogni situazione dell'agire, ma mai può essere riferito alla persona, poiché, qualora lo si facesse, la si declasserebbe a mera incognita di un fare potenziale. Oltretutto, ogni dovere non

costituisce un dato originario, ma meramente derivato, dal momento che suppone in sé già l'afferramento pregresso di un determinato valore. Se si indica come necessario il porre in atto una qualsivoglia cosa, lo si fa in base all'apprendimento di una relazione tra un determinato valore positivo ed il suo portatore, ovvero: affinché un'azione sia considerata come doverosa, si deve in precedenza aver colto nella intenzione (*Intention*) il suo valore. È in base a tale relazione tra valore e realtà che si elabora l'obbligazione. Anche qualora si sostenesse la sussistenza di un dovere che in sé non sia ancora esistente, e lo si reputasse scevro di valori, per cui si affermasse l'esistenza dei soli giudizi morali, non si avrebbero sufficienti argomentazioni per contestare l'evidenza che «ogni dovere è fondato su un valore»<sup>119</sup>. Difatti, una simile obiezione possiede il suo punto di partenza nella falsa premessa che qualsiasi giudizio debba di necessità essere relato ad un oggetto esistente. Ma ciò non è esatto, esso può riferirsi tanto ad un oggetto che effettivamente esista tanto ad uno che non esista, e ciò proprio in virtù del fatto che si basa su valori, che sono fenomeni autonomi appresi indipendentemente dal carattere specifico della loro materia e dall'essere ideale o reale del loro portatore. Di conseguenza anche un contenuto inesistente può avere un valore esistente.

Fatte queste considerazioni, si può completare l'affermazione precedente. Rimane assodato che ogni *Sollen* è fondato su un valore, ma quest'ultimo è sempre «considerato in rapporto ad un essere reale *possibile*»<sup>120</sup>. Solo se si analizza il concetto di dovere da questo punto di vista, è corretto parlare di un dovere ideale (*ideales Sollen*), che si contrappone a quell'altro tipo di obbligazione, la quale si riferisce anche ad un volere che ne debba attuare il contenuto, l'obbligazione per dovere (*Pflichtsollen*). La prima tipologia di dovere è riscontrabile in tutte quelle affermazioni del genere «non ci deve essere ingiustizia»; mentre fanno parte della seconda tipologia affermazioni come «non devi commettere ingiustizia». Il valore non consiste, dunque, nell'essere-dovuto (*Gesolltsein*)

---

<sup>119</sup> *Ibi*, p. 233. Traduzione modificata. Wojtyła ha torto nell'affermare che «conseguenza di tale impostazione della questione è che la vita morale si riconduce in prima linea alla percezione affettiva intenzionale dell'ideale morale, e non alla realizzazione di questo stesso ideale», poiché, come si vedrà di seguito, si costituisce come dovere, per il singolo come per l'intera umanità, contribuire al perfezionamento divino. Esso appare come un dovere morale imprescindibile. L'errore di Wojtyła è radicato nel fatto che egli non tiene in conto dell'etica scheleriana nel suo complesso, ma si limita solo a prendere in considerazione il *Formalismo*. (K. WOJTYŁA, *Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler*, in K. WOJTYŁA, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e i saggi interpretativi*, op. cit., p. 359).

<sup>120</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 233.

di qualcosa, anche perché, qualora fosse così, si presenterebbe la situazione assurda dell'esistenza di una pluralità smisurata di modalità di dovere, corrispondente in numero ai contenuti assiologici stessi. Esso, d'altronde, ha un campo assai più ampio di quello del dovere. Comprende sia l'esistente che il non-esistente e si riferisce allo stesso passaggio dalla sua non esistenza alla sua esistenza, cioè al valore dell'obbligazione in quanto tale. Invece il dover ideale è fondato su un simile passaggio e si riferisce, dunque, solo a contenuti esistenti e non esistenti. Ancora più limitato è l'ambito dell'obbligazione per dovere, che si basa solo sui valori non ancora esistenti. Queste precisazioni comprovano il carattere derivato del *Sollen*.

Comunemente a livello linguistico il termine di obbligazione è inerente a un qualcosa che debba accadere in futuro, ma, in questo caso, il linguaggio ci discosta dal penetrare nella reale natura del fenomeno. Il dovere non si riferisce, infatti, esclusivamente a un qualcosa da venire, ma può ben fare riferimento anche a qualcosa che avvenga adesso o che sia già avvenuto. La ragione di ciò è da individuare nel fatto che secondo Scheler il *Sollen* non è inferito da un essere reale o da un evento. Esso è piuttosto «un'autonoma modalità di quei contenuti che per essere compresi come termini di obbligazione si presentano appunto come dati, senza manifestarsi precedentemente nella modalità dell'essere esistenziale»<sup>121</sup>. Non si esaurisce qui, però, il rapporto tra essere esistenziale e dovere, perché è necessario considerare anche un ulteriore fattore, il valore. Difatti, il dovere ideale è eideticamente basato sulla relazione sussistente tra valore e realtà e l'obbligazione per dovere sottintende l'orientamento verso l'attuazione di un valore non reale. Affermare ciò significa, al contempo, confutare coloro che sostengono che un valore realizzato debba essere adeguato ad un dovere. L'obbligazione per dovere è solamente qualcosa di addizionato ad un certo ambito assiologico e per giunta si aggiunge a quest'ultimo soltanto se i valori possono essere attuati all'interno di un tendere che abbia una specifica direzione. Dunque la costituzione dei valori non è quella di essere termine di obbligazione. Così come, d'altra parte, essi non possono mai porsi come termini di una costrizione dell'io trascendentale sull'io empirico o come mere voci della coscienza. Hanno un essere autonomo ed è su quest'essere che si fonda qualsiasi imperativo, non viceversa. Questo rapporto tra essere e valori è basato sul fatto che essi sono, non vigono

---

<sup>121</sup> *Ibi*, p. 234.



semplicemente. Se si misconosce questo, li si ridurrebbe a semplici proposizioni di validità.

### **3.2 Gli enunciati assiologici**

Non bisogna nemmeno incorrere nell'errore di considerare gli enunciati di carattere assiologico come coordinati di atti valutativi, assegnando determinate qualità assiologiche a certi contenuti. Una simile teoria trasferisce quel che è un procedimento logico del tipo “«A = B» deve avere la forma di «il connettivo A-B è vero»” in ambito etico, cercando di restituire quello che è un giudizio teoretico sui dati di fatto ad una prospettiva critica. Ciò che una tale teoria non prende in considerazione è tuttavia l'inapplicabilità di una simile metodologia logica in quest'ambito. Un giudizio teoretico non comporta in sé il predicato del vero, ma lo fa solo qualora sia contraddetto o messo in discussione. Anche però se ciò avvenga, il predicato non si riferisce allo stesso stato di cose, ma a quello di un'altra proposizione. Se pensiamo che qualsiasi valutazione nella sfera etica presuppone un certo predicato, risulta palese la fallacia della trasposizione di questo tipo di logica all'etica.

Inoltre tale teoria suppone, per il giudizio teoretico, che il predicato sia sempre vero e che il soggetto rappresenterebbe il connettivo tra un A e un B. Le proposizioni assiologiche sarebbero solo l'assegnazione di un certo attributo (bello, buono, brutto, cattivo etc.) ad un oggetto A. Il fine immanente è quello di evitare che venga introdotto il giudizio teoretico all'interno della proposizione a causa della sua funzione connettivale tra gli elementi enunciativi. Si trasforma, pertanto, una proposizione a due termini, in cui si attribuisce un B ad un A secondo la modalità del giudizio teoretico, in una più estesa a un termine, in cui si afferma l'esistenza di un giudizio semplice che pone un A. Anche da questo punto di vista, tale teoria appare mal fondata. Basti pensare semplicemente al fatto che, se si affermasse di un individuo che egli sia buono e bello, si costruirebbe una proposizione contenente un giudizio teoretico completamente sensata; lo stesso non si può dire della proposizione che affermasse che un individuo sia vero: è evidente che sarebbe del tutto priva di significato. Ciò perché il giudizio teoretico ha una struttura intrinseca costituita in modo tale che, affinché si sorregga, risulta fondamentale una certa pretesa di

verità. Dunque, «la pretesa di verità si pone ed esiste anche per gli enunciati di valore»<sup>122</sup>. Ogni proposizione assiologica deve rispondere sempre ad una correttezza logica simile a quella di qualsiasi giudizio, uniformandosi alle norme formali che costituiscono quest'ultimo, e, avendo pretesa di veridicità, non può prescindere dalla corrispondenza coi fatti che asserisce.

Benché le valutazioni assiologiche non si sottraggano alle regole formali della logica, esse possiedono, secondo Scheler, leggi precipue di considerazione assiologica (*Werthalten*) relative alla loro struttura assiologica. Questa tipologia di norme ha una funzione regolativa che permette all'etica, estetica etc. di acquisire un carattere unitario, poiché regolano l'esperienza vissuta di specifici dati di fatto e materie. Per questa ragione non possono essere collocate tra le leggi di formazione del giudizio o della deduzione. Se poi si osserva che la logica in quanto tale non può essere paragonata alle scienze assiologiche, perché ha a che fare con la verità che non è di certo un valore, è ancora più evidente la distanza tra logica e assiologia. Difatti, quando si afferma che una certa asserzione sia logicamente vera, lo si fa in base ad un'idea disgiunta da valori che abbia un contenuto significativo riscontrabile in uno stato di cose effettivamente esistente.

Vi è anche un'ulteriore questione da affrontare per quel che riguarda il giudizio di valore, quella del rapporto tra lo stato di cose in cui esso si concreta con lo stato di cose in cui si concreta, invece, un enunciato teorico dello stesso oggetto. Il problema verte, in sostanza, su «come si rapporti la struttura assiologica allo stato di cose»<sup>123</sup>. Anche in questo caso, la precedente teoria parte da un'impostazione errata. Essa nega, infatti, la datità dei valori etici nei processi psichici reali, relegandoli all'ambito della percezione interna e dell'interpretazione del dato. Basandosi su tali presupposti, non si può che concludere che qualsiasi distinzione assiologica nella sfera morale diviene possibile soltanto facendo riferimento ad un'idea, una norma o una misura, che siano ad essa esterni: i fatti psichici rientranti nella sfera comportamentale e volitiva sarebbero originariamente indifferenziati dal punto di vista assiologico e acquisterebbero un riferimento di valore solo in base ad una legge estrinseca. Tramite questa impostazione non si giunge ad una soluzione della problematica, ma esclusivamente la si sposta d'asse.

---

<sup>122</sup> *Ibi*, p. 237.

<sup>123</sup> *Ibi*, p. 238

Anche se si ammettesse che sia una norma esterna a fondare ogni distinzione assiologica in campo etico, rimarrebbe comunque da chiarificare come questa possa essere appresa e perché debba essere seguita. Naturalmente essa potrebbe essere acquisita attraverso un sentimento del dovere (o un suo surrogato di tipo psichico) oppure provenire da un processo di sviluppo psichico e, quindi, essere soggetta ad una condizione di variabilità dipendente da ciò che influisce sulla sua manifestazione; ma sarebbe, in qualsiasi prospettiva la si pone, sempre un'esperienza vissuta. Per cui non ci si smarcherebbe dalla domanda sul perché proprio un'esperienza di questo tipo debba essere vissuta come termine obbligante e non un altro tipo di esperienza. Si potrebbe, per fare un esempio, risalire la catena delle causalità e supporre che la coscienza del dovere trovi la sua ragione ultima in un'inclinazione ereditaria coattiva o in esperienze derivanti da dinamiche di condizionamento sociale. È del tutto arbitrario presupporre che sia fondativa un'esperienza piuttosto che un'altra. Se si osserva con maggiore scrupolosità l'universo individuale, si dovrà convenire sul fatto patente che qualsiasi uomo si trova, nella sua vita, di fronte ad una serie di forze che pretendono di essere normanti. Scegliere, seguendo la gerarchia dei valori, significa, secondo Scheler, fornire una motivazione teoricamente salda, poiché permetterebbe di optare, tra le altre, per quelle che garantiscano la realizzazione dei valori più elevati. Non essere guidati nella decisione da simili premesse, conduce alla situazione di fatto di trovarsi nell'impossibilità di orientarsi. Se si scegliesse pertanto in conformità a ciò che si chiami coazione interiore, lo si farebbe del tutto ciecamente nella misura in cui non si fornisse una spiegazione sulla provenienza della manifestazione di questo esigere normativo.

Si può sentire l'esigenza di eseguire un comando sia per una sola azione sia per condotte di natura universale. Per Scheler è indifferente, perché il carattere ordinativo di esso rimane invariato per un contenuto universale come per uno specifico. La differenza si pone più che altro su un differente livello: vi sono comandi di derivazione concreta e quelli di natura ideale. È questa la distinzione tra obbligo (*Pflicht*) e norma (*Norm*). L'autore definisce obbligo «un comando (*Befehl*) non vincolato a una determinata istanza di emanazione di ordini, ma vissuto all'interno e *in concreto*». La norma è invece descritta come una «coercizione (*Nötigung*) interiore riferentisi al carattere universale del

comportamento, per cui il comportamento venga pensato anzitutto mediante un *concetto*»<sup>124</sup>. Se interpretati in questo modo, né l'uno né l'altra possono porsi a fondamento di distinzioni assiologiche etiche né tantomeno di un ordinamento etico.<sup>125</sup>

Analizzando il fenomeno dell'obbligo, appare subito palese che esso si configura sempre come una costrizione (*Zwang*). Ciò tanto per quel che riguarda l'inclinazione (*Neigung*), intesa come tendenza che non ha scaturigine dal mio sé individuale, tanto per quel che invece concerne il volere, inteso come tendenza esperita e realizzata da me come persona. Allorquando un certo contenuto del dovere, che derivi dal sentire l'elevatezza di un valore, si scontri con una propensione individuale orientata antitetivamente, si ha l'obbligo. In sostanza, questo subentra quando si ha un dovere indipendente dalla volontà o non accordato ad essa. Ma, laddove è presente quello che Scheler chiama discernimento (*Einsicht*), ovvero quella capacità che consente di riconoscere la bontà o la cattiveria di un'azione, un individuo etc., e questo sia adeguato, allora non vi è alcun bisogno dell'obbligo, perché sarà l'*Einsicht* stesso a dirigere unilateralmente la volontà. Quindi tra obbligo e discernimento vige un rapporto di esclusione: l'uno, ove presente, estromette necessariamente l'altro. Agire per obbligo significa, sotto ogni punto di vista, agire ciecamente, dal momento che lo stesso obbligo discende da un'esperienza vissuta di un comando interno che non sgorga da un sentire assiologico. Queste sono considerazioni che trovano facile riscontro nella quotidianità. Affermare di agire per obbligo significa automaticamente prescindere da una riflessione morale che consenta di discernere, appunto, sulla bontà o meno della propria azione. Quindi un'attenta analisi del fenomeno mostra chiaramente che esso si manifesta ogni volta come imperativo interiore avente la caratteristica di non essere né fondato né oggetto d'intuizione immediata. D'altra parte è anche possibile che l'obbligo derivi da valori, ma ciò avviene solo se l'impulso coattivo che lo genera si configuri come universalmente valido. Anche in questo caso però esso

---

<sup>124</sup> *Ibi*, p. 240. Traduzione modificata.

<sup>125</sup> Wittmann critica fortemente quest'ultima concezione scheleriana, asserendo che «il carattere di obbligo appartiene all'essenza della moralità; il bene morale, secondo la sua essenza e sulla base di una necessità immutabile, è insieme ciò che è voluto da Dio» (M. WITTMANN, *Max Scheler als Ethiker. Ein Beitrag zur Geschichte der modernen Ethik*, op. cit., p. 73). A mio avviso, qui si confonde l'obbligo con il dovere. Se è vero che il primo risulta fondamentale in un sistema morale – e, difatti, nel presentare l'etica scheleriana le abbiamo destinato una trattazione specifica – risulta arbitrario attribuire la stessa rilevanza anche al secondo. Certamente l'etica di Scheler non può reputarsi un'etica imperativa, ma sarebbe iniquo contestarle la mancanza di una precipua dottrina del dovere.

non si converte certamente in un discernimento oggettuale relato a un dato oggettivo.

Un'altra caratteristica dell'obbligo consta nel fatto che il suo centro di provenienza è situato sempre all'interno dell'individuo e permane in esso. Tale sua precipuità non gli dona naturalmente una maggiore nobiltà rispetto a quei comandi che invece vengono dall'esterno. Esso rimane, in ogni caso, privo di fondamento assiologico e dunque cieco.<sup>126</sup> Sottomettersi ciecamente ad un ordine è sempre un agire che ha poco di eticamente elevato, anche se origina da una coercizione interiore. D'altro canto, l'obbligo ha una natura negativa e limitativa. Difatti, rappresenta una tipologia di dovere che necessariamente esclude altri contenuti, giacché esprime unicamente ciò che non deve essere posto in essere. Pertanto con esso si manifesta sempre un non-dover-essere-ideale (*ideales Nichtsollen*). Dal momento che viene sempre intuito come qualcosa di positivo, ogni critica fatta alle nostre tendenze interiori, che coartano a realizzarlo, è del tutto inutile. In questa prospettiva, può essere accomunato alla necessità (*Notwendigkeit*), qualora questa sia pensata come ciò il cui contrario è impossibile, nel senso di ciò che inibisce dal pensare e volere qualcosa di differente. Sia la necessità che l'obbligo si distinguono quindi nettamente dal discernimento, che, partendo da un'intuizione assiologica, non ha bisogno di misurarsi con una volontà contraria all'attuazione del valore intuito. Il discernimento etico ha perciò evidentemente tratti antinomici a quelli della coscienza dell'obbligo (*Pflichtbewusstsein*): se questa si esprime secondo modalità negative e limitative, all'altro pertengono anche contenuti positivi, che si presentano genuinamente come termini di dovere. Di conseguenza assimilare l'etica dell'obbligo (*Pflichtethik*) a quella del discernimento (*Einsichtsethik*) è un'operazione priva di senso.<sup>127</sup>

---

<sup>126</sup> Sostiene giustamente Wojtyła intorno alle differenze tra l'etica cristiana e scheleriana: «Se in qualche punto il sistema etico di Scheler nel campo della dottrina sul dovere diverge maggiormente dall'etica cristiana, quale è davanti a noi alla luce delle fonti rivelate è in questo: che il comando interno, proveniente dalla coscienza, lo pone sulla stessa linea di quello esterno, proveniente da un altro uomo, caratterizzandolo negativamente allo stesso modo di quell'altro» (K. WOJTYŁA, *Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler*, in K. WOJTYŁA, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e i saggi interpretativi*, op. cit., 395).

<sup>127</sup> Cfr. M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 244. Tale concezione che conferisce all'obbligo una natura limitativa e negativa ha condotto Wojtyła a giudicare l'etica di Scheler, come un'«etica dei puri valori, un'etica senza doveri» (Cfr. K. WOJTYŁA, *Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler*, in K. WOJTYŁA, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e i saggi interpretativi*, op. cit., p. 381). A me l'espressione appare francamente eccessiva e non regge se posta a confronto con le precipuità del concetto scheleriano di *Sollen*, che si è cercato di porre in luce in questi paragrafi.

I comandi che vengono derivati da un concetto, le norme, e quelli che lo sono *in concreto*, gli obblighi, presentano la stessa fenomenologia. È evidente quindi che, qualora si ponga come oggetto di indagine etica, l'antitesi norme-leggi naturali si parte da premesse incomplete. La teoria che si costruisce su una tale base sostiene l'inesistenza di qualsiasi modalità assiologica, affermando che solo una valutazione (*Beurteilung*) conforme ad una norma fornirebbe valore a qualsiasi comportamento o azione. Un'analisi fenomenologica condotta con acribia non può che mostrare la fallacia anche di una tale impostazione. Se infatti ci si trova nella condizione di compiere un'azione, si ha la consapevolezza che essa sia giusta (o ingiusta) ancor prima di esplicitare un giudizio su di essa. E ciò avviene non solo al di là del fatto che sia realizzata o meno, ma anche a prescindere dalla volontà di porla in atto. Anche se fosse solo un mero desiderio, noi avremmo la coscienza della sua giustezza. Ed è proprio in questa capacità e propensione a fare attenzione a questi dati di fatto che consiste la coscienza morale. Ovviamente in ciò i giudizi non contano nulla.

Se si sposta poi il punto focale dell'analisi dall'azione all'evento (*Vorgang*), non si può altro che trovare una conferma di ciò che si è sostenuto. Anche se l'evento si configuri ancora non nettamente o solo in quell'orientamento che l'autore definisce credenza (*Meinen*), può già manifestarsi in modo del tutto chiaro il suo valore. È sostanziale pertanto la differenza tra valutazione e intuizione assiologica e il superiore potenziale fondativo di quest'ultima in campo etico: mentre la prima può essere posta in essere a condizione che l'evento sia già presente, l'altra prescinde da tutto questo, dal momento che dipende solo dal darsi assiologico, che, come si è detto, può presentarsi anche qualora l'evento non si sia ancora manifestato distintamente. Tale caratteristica dei valori di poter venire a datità senza essere vincolati dalla presenza del portatore scaturisce proprio dal fatto che essi non sono fondati sulla valutazione.

Dunque, nel momento in cui si afferma che un valore possa manifestarsi solo dopo una valutazione o una legge valutativa relata ad una norma, si cade in un errore madornale. Anche perché, se si ammettesse ciò, si dovrebbe riconoscere al contempo l'assenza di una datità assiologica nei processi psichici e di conseguenza il carattere solo accidentale dello stesso valore, laddove si manifesti. Pensare che i processi psichici siano originariamente privi di valore (*wertfreie*) significa condurre un'indebita trasposizione di

un procedimento artificiale di riduzione (operata non compiendo determinati atti, come il preferire o l'amare) di ciò che si manifesta in sé nel sentire, nel vivere etico ordinario dell'individuo. Come mostra la fenomenologia, ogni comportamento primario dell'uomo nei confronti del mondo (interno ed esterno) è unicamente «un comportamento originariamente emotivo e percettivo dei valori (*wertnehmend*)»<sup>128</sup>. Anzi, ogni atteggiamento (*Haltung*) umano è di per sé non primariamente e semplicemente percettivo (*wahrnehmend*), ma appunto percettivo dei valori.

### 3.3 La relazione tra il valore e il dovere ideale

In precedenza si è fatta la distinzione tra dovere ideale e obbligazione per dovere, e si è trattato, inoltre, della norma e dell'obbligo. Per non indurre in fraintendimenti, è necessario precisare che laddove si parli di obbligo e di norma, non si ha che fare con ogni tipo di dovere ideale, ma solo con quella modalità di dovere che Scheler definisce imperativo (*imperativisch*)<sup>129</sup>. Quest'ultimo ha con il dovere ideale una relazione di dipendenza, poiché esso si deve manifestare al contempo come un dover-essere ideale di un atto volitivo. Questo perché il contenuto del dovere relazionato ad una tendenza origina sempre da una richiesta (*Forderung*) rapportata a questa tendenza e il vissuto di tale richiesta, che può formularsi in un comando proveniente dall'interno o dall'esterno, è una conseguenza del dovere ideale.

Un qualunque tipo di ordine su un comportamento che deve essere seguito esprime in realtà atti diversi. Difatti, esso può rientrare nella sfera comunicativa, ovvero si comunica all'altro la propria volontà che egli si comporti in un certo modo. Anche in questo caso però possiede un senso duplice: indica sia la richiesta di un dovere ideale sia si pone come esternazione della volontà che l'altro esegua una certa azione. Questo duplice senso lo configura come un ordine dell'autorità (*Befehl der Autorität*). E infatti per quanto un ordine sia anche un atto di comunicazione, la sua funzione non si riduce solo ad un'esternazione all'altro della propria volontà, ma implica sempre anche un atto specifico che agisce sulla sfera della volontà altrui in modo diretto.

---

<sup>128</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 248.

<sup>129</sup> *Ibi*, p. 255.

Accanto agli ordini veri e propri si stagliano i cosiddetti ordini apparenti (*Scheinbefehle*) che comprendono in primo luogo gli ordini pedagogici. Più che comandi, possono essere reputati più correttamente consigli (*Rat*). È evidente la differenza tra gli uni e gli altri: innanzitutto, l'ordine pedagogico persegue il fine di perfezionare sotto certi aspetti l'individuo; in secondo luogo, prescinde da valori etici e si riferisce al volere di una determinata individualità; ed infine, l'atto volitivo che esso esprime non si risolve nel fatto che l'azione idealmente abbia luogo, ma nel fatto che il soggetto cui si impartisce l'ordine faccia una certa cosa mediante un libero atto volitivo. Il presupposto di questa tipologia di comandi risiede in ogni caso nella maturità dell'allievo cui si impartisce l'ordine. L'educatore deve partire dalla convinzione che l'allievo maturo avrebbe eseguito comunque ciò che gli venga prescritto in maniera del tutto autonoma.

Vi sono, inoltre, altre tipologie di doveri: il consiglio vero e proprio (*Rat*), la consultazione (*Beratung*), la raccomandazione (*Empfehlung*). La distinzione tra l'ordine pedagogico e il consiglio vero e proprio è che il primo possiede sempre una strutturazione in comando, mentre col secondo si esprime il desiderio che l'interlocutore scelga il meglio per se stesso. È questo il consiglio da amico (*Freundesrat*), da cui si differenzia il consiglio dell'autorità (*Rat der Autorität*), che si sostanzia nel riferirsi a tipologie di uomini non definite, per cui dipende dall'individuo l'identificazione o meno in esse.<sup>130</sup>

Mentre il consiglio non può essere relegato al mero ambito comunicativo poiché esprime comunque una volontà, la consultazione prescinde da quest'aspetto, constando in un aiuto dato all'individuo a scegliere ciò che sia eticamente giusto. Ciò che invece si esaurisce nella sfera della comunicazione è la raccomandazione, in cui si indica all'altro ciò che venga ritenuto come suo dovere senza esprimere una volontà o tentare di perfezionare il discernimento altrui. Distinta da questi atti è poi la proposta (*Fertigkeit*) che non si riferisce al dovere in sé, ma semplicemente alla tecnica della sua attuazione.

Da queste considerazioni risulta più chiaro ciò che Scheler intende per virtù (*Tugend*) e vizio (*Laster*). La virtù non può essere considerato solo come termine di obbligazione ideale, ma deve esperirsi al contempo in maniera immediata come possibilità concreta. Viceversa, il vizio è dato appunto nel contrasto tra un termine di dovere ideale e la possibilità concreta, quindi nell'impossibilità di poter realizzare un certo

---

<sup>130</sup> *Ibi*, p. 257 e ss.



contenuto idealmente dovuto. Senza questo riferimento immediatamente intuito alla possibilità di attuare il termine del dovere ideale, sparirebbe il carattere precipuo della virtù che si ridurrebbe solo in un'attitudine disposizionale a ripetere il dovere già antecedentemente realizzato.

Si configura come meritevole (*verdienstvoll*) quella volontà o quell'attuazione di un contenuto del dovere ideale, la cui materia si presenta come assiologicamente superiore a quella delle norme comunemente valide. Risulta invece lecito (*erlaubt*) quel trasgredire per impotenza che non contraddica le norme comunemente valide, cioè i termini di dovere proibitivo.

Tali riflessioni ci conducono nel nucleo della relazione tra dovere ideale e valore. Questa è regolata attraverso due assiomi che Scheler sintetizza in questo modo: «quanto è fornito di valore positivo deve essere, mentre quanto è fornito di valore negativo deve non essere» e «ogni dovere è fondato sui valori, mentre i valori non sono affatto fondati su un dovere»<sup>131</sup>. Com'è intuibile, questi postulati non sono altro che il corollario degli assiomi brentaniani estesi alla sfera del dovere<sup>132</sup> e sono questi ultimi a creare il rapporto correlativo tra dovere e valore. Si deve, però sottolineare una differenza eideticamente rilevante tra i due: mentre un valore in linea di massima si presenta sempre come del tutto indipendente dalla sfera esistenziale, il dovere, come già si accennato, ha una connessione diretta con questa. Affermare che una certa cosa debba essere, significa implicitamente presupporre la non-esistenza attuale della medesima e viceversa affermare che non debba essere, significa affermarne l'esistenza attuale. Questo vuol dire che il dovere non è direttamente collegato al semplice essere in sé: la sua materia si presenta sempre nell'antinomia tra esistente e non-esistente ed è su questa antinomia che si fonda pure il non-dover-essere, che è una diversa qualità del dovere non derivabile dal dover-non-essere. Naturalmente essere e non essere ineriscono anche al dovere, ma ciò avviene solo attraverso la mediazione del valore, per cui deve essere un valore positivo, mentre non deve essere uno negativo.

Il dovere anche nelle sue manifestazioni positive possiede sempre un riferimento più o meno latente ad un valore negativo. Se, ad esempio, si afferma che deve esserci

---

<sup>131</sup> *Ibi*, p. 259.

<sup>132</sup> È essenziale sottolinearlo perché su di essi si fonderà la critica di Carl Schmitt di cui si parlerà più avanti.

giustizia, si presuppone implicitamente che sia da evitare lo stato di ingiustizia, ossia il non-essere del valore positivo della giustizia. Si può inferire dunque che il dovere può dirci ben poco su cosa siano i valori positivi, essendo in grado di farli venire alla luce solo, per così dire, in chiaroscuro, ovvero in contrasto con quelli negativi. La conseguenza di tale suo modo essere fenomenico rispetto ai valori è il carattere limitato di qualsiasi obbligazione, essendo immanentemente orientata solo verso l'esclusione dei valori negativi e non alla posizione dei positivi. Queste riflessioni portano con sé altri assiomi concernenti la relazione in oggetto. Partendo dal presupposto citato che ogni atto di dovere sia direzionato verso valori dati come non ancora esistenti e al contempo limitato al non dover-essere di un disvalore, anche le proposizioni di comando comportano tale caratteristica, ovvero: se l'essere di un valore positivo, come si è detto, è in sé un valore positivo e viceversa, le proposizioni iussive si riferiscono solo a valori negativi. Ma poiché tali proposizioni nel loro senso semantico implicano anche la delineazione di valori positivi, ne consegue che in esse «i valori positivi possono sempre e solo essere intesi in contrapposizione ai mali, come la X, Y, Z, che sono contrarie ai mali di cui di fatto si riferisce»<sup>133</sup>. Insomma, anche se un comando si riferisce a un valore positivo, esso nasconde in sé la sua vera caratteristica: volere che un certo disvalore non venga posto in essere. Il riferimento semantico al positivo avviene unicamente per contrasto<sup>134</sup>.

Non si può parlare per i valori di necessità, così come avviene per il dovere. Mentre per questo infatti si ha una relazione teorica, per cui ad un certo B inerisce sempre un A e risulta necessario che il contrario sia impossibile (ovvero l'esistenza del disvalore), nei valori ciò non accade e in luogo della necessità si presentano esclusivamente le

---

<sup>133</sup> *Ibi*, p. 262.

<sup>134</sup> Asserisce K. Wojtyła: «Scheler si spinge fino a rinnegare il dovere nell'etica, quale elemento sostanzialmente negativo e distruttivo. Solo il valore, come contenuto oggettivo dell'esperienza, ha significato etico. Scheler non si sofferma nemmeno a pensare se il dovere possa costituire il contenuto oggettivo dell'esperienza e nel suo sistema non ammette neppure l'idea che esso possa nascere dal valore stesso. Il valore e dovere si contrappongono a vicenda» (K. WOJTYŁA, *Il problema del distacco dell'esperienza dall'atto nell'etica*, in K. WOJTYŁA, *I fondamenti dell'ordine etico*, Edizioni CSEO, Bologna 1980, pp. 74-75). Queste affermazioni sono vere esclusivamente nella parte in cui si sostiene che il dovere ha nel sistema scheleriano un contenuto critico-negativo e che esso non possa costituire in maniera diretta e immediata un contenuto oggettivo esperienziale. Ciò rende la concezione etica del dovere in Scheler di tipo debole, connotazione non forzatamente negativa, visto che al contempo permette all'autore di eludere derive autoritarie e di fornire all'*Einsicht* un ruolo centrale nel proprio sistema. Va invece completamente respinta l'ultima parte dell'affermazione in cui si sostiene che la relazione tra dovere e valore è di carattere contrappositivo, poiché di fatto il sentire contenuti assiologici negativi attraverso le regole di preferenza, come si è detto, determina nell'individuo in ogni caso il dovere, appunto, che essi non siano.

correlazioni essenziali.

Se ogni proposizione esprime un dovere ha come fondamento un valore positivo che essa però non può mai implicare, è chiaro che, ponendosi sempre come fondamento e mai come effetto, il valore stesso non possa essere mai smentito, qualora si manifesti in un'intuizione evidente. Se si conosce attraverso il sentire ciò che è buono, questo sentire determina in maniera immediata la volontà senza che vi sia una qualche mediazione del dovere.

Un'etica quindi fondata sul dovere ideale non può non porsi che in maniera critico-negativa, poiché, se si indaga più profondamente sulla sua natura, si vedrà che, laddove cerchi di portare alla luce i valori positivi, essa lo può fare soltanto attraverso il riferimento a quelli negativi, a causa delle sue stesse premesse. Il suo assimilare il dovere ideale al dovere d'obbligo accentua, inoltre, quest'aspetto negativo di fronte ai valori positivi effettivamente esistenti, facendo risultare angoscioso lo stesso atteggiamento morale. D'altro canto, vi è una contraddizione sostanziale che scaturisce da questo tipo d'etica e riguarda il bene già esistente: se si pone il bene in sé come termine di dovere ideale, esso cesserebbe di essere bene allorché venga realizzato, convertendosi in un qualcosa di eticamente indifferente. Avrebbe dunque ragione Goethe nell'affermare che chi agisce è privo di coscienza morale, poiché, relegando il bene alla sfera del dovere ideale come suo termine necessario, tutto ciò che di buono sia già effettivamente esistente, sarebbe condotto al di fuori dell'ambito stesso del bene. È come dire che l'unico bene sia quello da realizzare e che quello esistente non abbia alcun valore etico. Secondo Scheler, solo un'etica come la propria che assuma il valore a fondamento del dovere può evitare ossimori di questo tipo e non ricadere in un atteggiamento morale negativo che presupponga sfiducia nella natura umana. Bisogna evitare anche di concepire i valori in dipendenza dalla sfera esistenziale, cercandoli di trarre da cose, azioni o uomini presenti, poiché si elaborerebbe di necessità un'etica giustificativa della realtà storica, perdendo ogni possibilità di critica ad essa.

### 3.4 Il dovere normativo

Nel concetto stesso di dovere è insito che il passaggio da un dovere ideale ad una richiesta che incida sulla volontà possa avvenire soltanto attraverso un atto iussivo (*Befehlsakt*) capace di imporsi sulla volontà, il quale deve scaturire o dall'autorità o dalla tradizione. Anche l'obbligo possiede questa caratteristica. Dunque ogni idea d'obbligo filtrata da un comando si converte in un impegno (*Verpflichtung*). Ma se il comando scaturisce dalla tradizione e dall'autorità, e quindi dall'esterno, non ha alcun significato l'espressione "impegno verso se stesso" o "obbligo verso se stesso", perché con essa si sottende sempre il dover fare qualcosa a favore di un altro, anche se quest'altro siamo noi stessi.

In virtù di questo nesso serrato tra dovere ideale e atti iussivi, gli imperativi si presentano, al pari del dovere ideale, legati alla sfera dell'esistente. Quindi essi mirano alla «posizione di un valore, cui la tendenza non sia già correlata nella sua originaria intenzione»<sup>135</sup>. La conseguenza di ciò è nel fatto che ogni proposizione iussiva non può che trovare il suo fondamento nel dover-essere ideale di una certa tendenza. È semplice inferire da queste premesse l'anteriorità, anche storica, dei divieti (*Verbote*) rispetto ai comandi. L'imperativo perciò, così come il dovere ideale, si rapporta ai valori solo in termini negativi, prendendoli in considerazione solo in riferimento alla tendenza contraria che ostacola la loro attuazione e, dal momento che questa tendenza possiede in sé una natura negativa, la stessa fondazione dei valori avrà luogo in rapporto ad una realtà negativa.

Il legame tra atti iussivi e dovere ideale non si esaurisce in quest'aspetto. Difatti è quest'ultimo a fornire, fondandoli, legittimità agli imperativi. Ovviamente dal momento che lo stesso dovere ideale si fonda su un valore, questo fonderà a sua volta mediatamente gli stessi atti iussivi. Esisterà quindi una relazione, inferibile da questo rapporto tra atti iussivi e valori, fra i valori morali delle prescrizioni e la volontà cui sono rivolti. Ovvero, una certa prescrizione (*Gebot*) è un comando (*Befehl*), nel momento in cui il proprio «contenuto si manifesta a chi l'esprime come anche un termine di obbligazione ideale»<sup>136</sup>. Per essere legittima la prescrizione deve sottostare sia al fatto che il suo contenuto deve

---

<sup>135</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 265.

<sup>136</sup> *Ibi*, p. 267.

presentarsi pure come dover-essere ideale di un bene, sia al fatto che il soggetto prescrivente debba intuire nel soggetto cui si prescrive una tendenza opposta a quanto prescritto. Saranno oggettivamente giuste solo quelle prescrizioni in cui si presentano entrambe le condizioni suddette. Anzi afferma Scheler rispetto al secondo requisito che, laddove manchino tali tendenze opposte e venga in ogni caso espressa una prescrizione, questa risulta portatrice di un disvalore e di un male. E ciò ha validità anche qualora sia soddisfatta la prima condizione, perché si darebbe luogo a una mera ostinazione morale che indurrebbe nel soggetto una reazione contraria a quella voluta.

Al di là di ogni dovere, Scheler pone dunque la capacità di discernimento al di sopra di ogni cosa, per cui il comando ha senso solo in mancanza di questa. Se si è già capaci di discernere la giustezza di un'azione, non solo comandarla è inutile ma nocivo, in quanto genererebbe una tendenza a porre in atto il male. Il discernimento si presenta quindi essenziale nell'etica scheleriana. Esse le dona un certo carattere libertario<sup>137</sup>, nel momento in cui riconosce all'individuo quell'agire consapevole che in maniera necessaria deve escludere qualsivoglia posizione di dovere. La conseguenza di ciò è che qualsiasi etica autoritaria si rivela inefficiente di fronte a individui consapevoli. In effetti, Scheler non disconosce il valore morale dell'autorità stessa, ma si scaglia contro quelle etiche che tramutano lo stesso *Einsicht* in comandi dell'autorità: «se “bene” e “male” coincidessero con quanto viene in tal modo definito da un'autorità, non sarebbe possibile attribuire ragionevolmente all'autorità un valore morale. Comando e obbedienza dovrebbero essere ugualmente “ciechi”»<sup>138</sup>. Se poi si pone ciò che qui si afferma in connessione con la

---

<sup>137</sup> Bisogna, in ogni caso, essere sempre molto prudenti quando in Scheler si parla di libertà, perché, come afferma Lambertino, più che l'autonomia vera e propria si manifesta sempre un concetto apparentato all'oggettività assiologica (cfr. A. LAMBERTINO, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, op. cit., p. 315). D'altro canto, la mancanza di una vera propria dottrina della libertà è la pecca più grave dell'etica scheleriana. Su questo punto ha particolarmente insistito Ferretti che sostiene che «se non si vuole cadere nell'eteronomia teologica denunciata da N. Hartmann, e poi ancora più vivacemente da Sartre, ci pare infatti sia necessario ammettere la possibilità di un ampio margine inventivo alla libertà personale, non solo nella concretizzazione delle varie modalità di valori a livello di “beni concreti”, bensì anche a livello di “vocazione” individuale di una persona», margine appunto che mancherebbe nell'etica scheleriana (cfr. G. FERRETTI, *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, op. cit., p. 303). Le considerazioni fatte sul dovere e il discernimento colmano parzialmente tale falla, ma senza del tutto debellarla.

<sup>138</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 405. Queste stesse posizioni su ubbidienza e comando Scheler le aveva precedentemente espresse anche in uno dei suoi primi saggi, *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*, (cfr. M. SCHELER, *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*, in M. SCHELER, *Frühe Schriften*, op. cit., pp. 116-118).

dottrina sviluppata nell'ultimo Scheler, secondo cui (correndo il pericolo di essere sin troppo sintetici) sia l'uomo ad essere il co-attore della realizzazione dell'onnipotenza divina, non è errato, a mio avviso, arguire che l'autore intenda come fine intrinseco dell'etica non solo naturalmente la realizzazione di valori positivi (gli assoluti, *in primis*), ma anche lo sviluppo sostanziale del discernimento di questi. In altre parole, bisogna rendere gli imperativi stessi del tutto inutili, conformando il processo di sviluppo etico umano di modo che si raggiunga la maggiore consapevolezza possibile per il maggior numero di individui<sup>139</sup>. Far progredire l'umanità in senso etico significa prescindere da etiche autoritarie che la ridurrebbero, anche qualora perseguissero fini positivi, ad uno stato di infantile e servile inconsapevolezza.<sup>140</sup>

Consegue, inoltre, dal rapporto tra norma e valore un fatto fondamentale per la storia dell'evoluzione etica: «tutti i valori e le norme possono variare nel riconoscimento degli stessi valori tanto storicamente che nelle diverse comunità – e possono variare anche negli stessi enunciati relativi al dover-essere ideale»<sup>141</sup>. Quindi le caratteristiche precipue delle norme non si formano solo in base al contenuto delle proposizioni relative al dover-essere ideale, ma anche all'orientamento originario assiologico della tendenza cui sono rivolte quelle stesse norme. Se questo orientamento coincide con un dovere ideale,

---

<sup>139</sup> Esautora, per ora, dalla problematica come ciò possa avvenire. Del ruolo delle *elite* in un simile processo si tratterà più avanti.

<sup>140</sup> È naturalmente sottesa a queste riflessioni la critica da parte di Scheler all'imperativo categorico kantiano. Sotto un certo punto di vista, esse possono apparire quasi una risposta *ante-litteram* ad un avvenimento avvenuto dopo la seconda guerra mondiale. Difatti, durante il processo che lo vedeva imputato, Eichmann, il burocrate nazista che organizzò la deportazione ebraica nei campi di concentramento, si difese dalle accuse mossagli, affermando di aver agito per dovere e citando, in quella circostanza, l'imperativo kantiano. Quello che lo “specialista” indicava come dovere, Scheler lo avrebbe chiamato più precisamente obbligo. Come si è detto, mentre il primo è fondato assiologicamente e, pertanto, possiede una forte natura etica; l'altro è soltanto un cieco servire, non eticamente giustificabile. Oltretutto, dal momento che tale obbligo si presume fosse derivato da un comando, esso non poteva far riferimento a un qualsivoglia atto di discernimento. Tale agire per comando, abdicando alla propria capacità di discernere, non può essere nella maniera più assoluta la caratteristica di nessuna azione etica di soggetti maturi, ma solo di infanti o malati di mente. Inoltre, anche l'autorità stessa da cui deve partire il comando abbisogna di una legittimazione etica, non si può semplicemente servirla. In questo senso, più di tutte colpisce questa asserzione di Scheler, che sembra essere stata elaborata appositamente come risposta ad Eichmann: «quanto differenzia l'autorità da ogni mero potere o violenza è il fatto che una persona può esercitare l'autorità unicamente nei confronti di colui che la sappia dotata di un discernimento più profondo e più ricco del proprio. È su questo discernimento che si basa la “fiducia” etica nell'autorità (costituendo il fondamento essenziale della sua esistenza): ove manchi questa fiducia l'autorità scade in un potere amorale e nella violenza» (M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 405). Sono queste considerazioni che palesano tutto il valore della complessità del sistema etico scheleriano. D'altronde, la consistenza di un filosofo nella storia del pensiero si misura anche sugli strumenti metodologici di analisi del presente, che ci ha lasciato in eredità.

<sup>141</sup> *Ibi*, p. 268.

necessariamente non ne consegue alcun imperativo; se viceversa gli si oppone, si generano imperativi. È immanente perciò agli imperativi la facoltà di variazione rispetto ai medesimi valori, la quale può generare in qualche caso anche imperativi di timbro antinomico. In realtà elaborare proposizioni iussive contrapposte è un'esigenza che scaturisce dalle stesse tendenze umane. Esistono individui incapaci di cogliere il proprio valore e taluni, al contrario, ciechi rispetto al valore altrui. In conformità a queste tendenze antitetiche bisognerà formulare imperativi di segno opposto che contrastino le singole tendenze. In questo senso, Kant ha commesso un errore nel ritenere che le prescrizioni eudemonistiche non avessero alcun significato, perché sia già insita nell'umana natura l'inclinazione a ricercare la felicità. Vi sono in effetti tipologie umane completamente indirizzate al sacrificio e alla sottomissione, che smentiscono l'assunto kantiano.

Ma se gli imperativi sgorgano da una tendenza opposta rispetto al proprio contenuto, è necessario che vengano condivise le considerazioni di Rathenau, secondo cui le tendenze di un popolo dovrebbero essere dedotte per contrasto dalle sue leggi. Allorquando in una certa popolazione vigono proibizioni o prescrizioni, che non si riscontrano presso altri popoli, non è errato supporre che l'intuizione assiologica insita nei contenuti delle proposizioni iussive risulti momentaneamente obnubilata.

Le norme, oltre a mutare rispetto alla realtà storica, possono variare rispetto alle etnie. Popoli con tendenze vitali diverse danno origine a norme differenti senza che vi sia una concomitante variazione della gerarchia assiologica o del dover ideale. Il fatto che i valori siano assoluti e universali non comporta che debbano valere le stesse norme in ogni realtà storica e presso tutti i popoli. Benché però il variare storico ed etnico delle norme è qualcosa di assolutamente evidente, sarebbe del tutto privo di fondamento inferirne la relativa variazione della gerarchia.

Le componenti che sono alla base della variazione normativa sono di due tipi: la volontà di chi comanda e le tendenze cui si riferiscono. Questo distingue le norme dai doveri ideali che valgono indipendentemente da questi fattori. Non si può inoltre dedurre la variazione delle norme dal variare dei consigli e delle proposte derivanti dalle norme stesse e che perseguono semplicemente un certo tipo di finalità.

Tutte le norme e doveri ideali comportano un agire, per cui è necessario che essi

siano correlati sempre a un voler fare. È questa una loro caratteristica essenziale che non può essere smentita. Anche quando si enunciano proposizioni del genere “devi aver fede” o “devi amare”, in realtà si formulano imperativi e norme finalizzate a porre l'individuo, cui si rivolgono, nella condizione di compiere un atto di fede e d'amore. Sarebbe un grave fraintendimento ritenerli come meri obblighi ad avere fede o ad amare. Ciononostante, anche essi implicano un voler fare, il quale non deve essere confuso, come si è detto, con una coartazione alla fede o all'amore, che rischierebbe di ridursi ad un'esecuzione farisea di atti esteriori. La cosiddetta legge d'amore cristiana deve essere intesa quindi non come obbligo ad amare: sarebbe privo di senso; ma come una legge immanente allo stesso atto d'amore.<sup>142</sup> D'altronde l'atto d'amore non può essere certo ordinato, come Kant ha ben visto, ma anche esso possiede un intrinseco valore morale e questo invece Kant lo nega. Il fatto che il filosofo di Königsberg trae questa conseguenza deriva dai presupposti insiti nella sua stessa impostazione etica: se difatti è morale solo ciò che possa venire ordinato, non potendo essere comandato, l'amore non avrà alcun valore etico. Ove si cerchi di esseri logicamente rigorosi si dovrà o inferire la contraddittorietà della legge dell'amore o non ritenerla una prescrizione. Secondo Scheler, ciò che Kant pone in essere è invece un'indebita reinterpretazione della stessa legge. Quello che essa prescriverebbe non è l'amore in senso originario, ma soltanto l'amore pratico. Lettura questa tanto arbitraria quanto perniziosa, poiché si vestirebbe la prescrizione cristiana di un esecrabile moralismo. Ma poi ha veramente senso parlare di un amore pratico? Il fenomeno dell'amore è unico, si può affermare al più l'esistenza di un amore che abbia anche riscontri pratici, il quale non può essere in ogni caso ordinato. Vi sono di certo comportamenti, che possono essere indotti, con ripercussioni concrete assai simili a quelle dell'amore, come la beneficenza o la benevolenza, ma che non possono essere equivocati con l'amore stesso. Le stesse benevolenza e beneficenza non hanno, oltretutto, un valore etico immanente, ma lo acquistano solo se guidate da un concomitante moto amoroso. Allorquando si parlerà dell'amore sarà ben chiaro la differenza tra esso e questi altri due fenomeni. Per ora è sufficiente constatare che essi non rappresentano la conseguenza necessaria del fenomeno dell'amore, poiché da questo possono derivare persino afflizione e dolore, qualora siano funzionali alla promozione del valore più alto

---

<sup>142</sup> *Ibi*, p. 275, nota 41.



della persona.

### **3.5 La fenomenologia del potere e chiarimenti sul suo rapporto con il dovere**

Il potere (*Können*) è già stato analizzato quando si è parlato della fenomenologia della volontà. Ora lo si prenderà in considerazione in modo più specifico e a partire da un punto di vista differente. Si cercherà, altresì, di esplicitare relazione che intercorre tra esso e il dovere. A tale fine bisogna, in primo luogo, operare una distinzione fra potere vero e proprio e coscienza di potere (*Bewusstsein des Könnens*). Quest'ultima è identificabile nella consapevolezza di poter fare una certa cosa; mentre l'altro esprime piuttosto un atto di un'esperienza vissuta, in cui certi contenuti di una tendenza possono venire alla luce come subordinati alla nostra forza di volontà. Questa delineazione più dettagliata del concetto di potere consente di scorgere le fallacie insite nella tesi di coloro che reputano che il fenomeno sia riconducibile alla connessione intercorrente tra una rappresentazione di qualcosa da fare e il ricordo di aver già fatto antecedentemente quella medesima cosa, cui si aggiunge la coscienza di poter fare lo stesso se occorra. Naturalmente il potere non consta nella successione descritta. Più che altro è necessario invertirne i termini di partenza e di conclusione: è il *Können* che si manifesta originariamente nell'intuizione immediata; dal suo apparire nasce, in seguito, la coscienza di poter fare una certa cosa, il ricordo di averla già fatta e la consapevolezza di poterla reiterare. In questa prospettiva si può facilmente arguire che il potere non può in sé come fenomeno constare in mere disposizioni (*Dispositionen*) e capacità (*Vermögen*) a compiere qualcosa. Anche se queste possono in un certo qual modo condizionare l'imporsi nell'individuo di una specifica coscienza di potere, precedentemente venuta a maturazione, il *Können* si pone sempre come un fenomeno più originario, per cui esse possono esercitare l'influenza, di cui si è parlato, soltanto se il potere stesso sia stato già acquisito a monte come dato.<sup>143</sup>

Tale autonomia del potere è ben rivelata dal grado di soddisfazione e piacere conseguente al mero potere un qualcosa. Questo piacere è *toto coelo* differente sia dal

---

<sup>143</sup> *Ibi*, p. 289.

piacere derivante dalla consapevolezza di poter fare sia da quello che è presente nel fare quando possiamo. È, appunto, un piacere per il potere di tale fare. Nonostante queste chiarificazioni possano apparire artificiose, trovano un riscontro palese nelle situazioni in cui non ci abbandoniamo a un determinato piacere né abbiamo la tendenza a farlo, perché siamo consci di poterlo fare in ogni caso. Viceversa, se si prende in considerazione che cosa sia l'impotenza, ci si renderà conto che non deriva dalla consapevolezza della mancanza di piacere conseguente al non poter fare una cosa. Chi si propone di ottenere una certa ricchezza o potenza economica, non lo fa primariamente in vista dei piaceri che ne possono conseguire, ma per la stessa coscienza di potere che deriva da quella ricchezza. Non è il piacere che lo muove, così come non è la consapevolezza del piacere perso, che lo farà disperare in caso di rovina. La soddisfazione che genera il potere in sé è superiore a qualsiasi piacere, gioia e quant'altro sia relativo all'attuazione di ciò che sia effettivamente possibile. D'altro canto ciò è tanto più vero quando si prende coscienza di poter porre in essere contenuti, che in precedenza non si è mai saputo di poter realizzare o nemmeno pensato di farlo. Vi sono forze che «rimangono soventi latenti nell'uomo e non pervengono mai ad espletarsi solo perché manca questa coscienza del potere, cioè la coscienza della propria forza di volontà»<sup>144</sup>. La realizzazione effettiva di un certo contenuto o la semplice attitudine a farlo sono sempre subordinate al venire alla coscienza del proprio potere.

L'autonomia del potere è ancora più evidente, quando, rispetto ad altri individui, esso si configuri come potenza (*Macht*). Dal momento che la sua influenza è, in tale circostanza, di natura assai diversa dall'attesa di esecuzione di atti che si riferiscono al potere o l'attesa di una palesarsi anche violento del potere stesso, è d'uopo chiarire che cosa si intenda esattamente per potenza. In primo luogo, essa si distingue dalla violenza (*Gewalt*) vera e propria, anzi in un certo senso vi si contrappone, dal momento che deve essere reputato potente proprio chi non debba operare con violenza, o lo debba fare solo in maniera marginale, per imporre il proprio volere.

Spesso si sono affermate in filosofia tesi differenti relative al rapporto tra potere e dovere. Molti hanno ricondotto lo stesso dovere alla consapevolezza di un potere superiore a quello che si palesa solitamente nelle azioni individuali. Lo fa, ad esempio,

---

<sup>144</sup> *Ibi*, p. 291.

Guyau<sup>145</sup> che ritiene di poter ricondurre ogni coscienza di obbligo per dovere alla consapevolezza di poter attuare azioni assiologicamente superiori a quelle delle tendenze o dagli intenti, che le si accompagnano. Questa è una posizione, secondo Scheler, che si è sostenuto fin dall'antichità, a cominciare da Aristotele e ripresa, in epoca moderna da Spinoza e, benché con accezioni diverse, da Lutero. In realtà dovere ideale e potere sono esperienze vissute ugualmente originarie e reciprocamente indipendenti, fondate su intuizioni ultime, che non permettono di riportare l'uno all'altro. Pertanto, è erroneo anche affermare che non si può divenire consapevoli della libertà di potere con la stessa immediatezza con cui si diventa coscienti di un obbligo ideale. Solo su questo nostro essere consapevoli di poter attuare l'obbligazione ideale si fonda, come si è visto, la virtù. Nel caso in cui non si ponessero entrambe queste esperienze originarie, la virtù si ridurrebbe a mera disposizione a fare il dovere o ad abilità nel farlo. In verità, essa non è né l'una né l'altra cosa ma si può descrivere come «la capacità di volere e attuare un dato e un vissuto in quanto termine di dovere ideale»<sup>146</sup>.

## **4. La critica alle altre etiche**

### **4.1 La critica all'etica teleologica e all'etica del successo**

Queste riflessioni permettono di penetrare più agevolmente nella critica che Scheler conduce ad altri tipi di sistemi morali: l'etica teleologica, l'etica del successo, l'etica eudemonistica e quella imperativa. Verso le prime tre, è mosso dalla duplice preoccupazione, di evitare che vengano assimilate al proprio sistema e di mostrarne l'infondatezza. Verso l'altra imbastisce una vera e propria battaglia serrata, col fine di abbattere quel *Koloss aus Stahl und Bronze*, che impedisce «alla filosofia di pervenire ad una concreta ed evidente dottrina dei valori etici, della loro gerarchia e delle norme che vi si fondono, [...] nonché di inserire, grazie ad un autentico discernimento, i valori etici nella vita dell'uomo»<sup>147</sup>.

---

<sup>145</sup> Una simile critica a Guyau è riportata anche in uno scritto precedente al *Formalismo*, M. SCHELER, *Ethik. Ein Forschungsbericht*, in M. SCHELER, *Frühe Schriften*, GW I, op. cit., pp. 390-392.

<sup>146</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 296.

<sup>147</sup> *Ibi*, p. 26.

Ciononostante, i punti di accordo tra Kant e Scheler sono molteplici. È sovente il richiamo all'etica kantiana e non certamente raro l'uso di concetti kantiani, come punto di partenza, anche per contrasto, dei propri iter speculativi.<sup>148</sup> Lo stesso autore dichiara a Gadamer di essere stato ingiusto nei confronti di Kant, preso dalla foga della giovinezza<sup>149</sup>. Anche le osservazioni sull'etica teleologica partono dalla «geniale intuizione di Kant»<sup>150</sup> sull'impossibilità di fondare un'etica sugli scopi (*Zwecke*). Un sistema morale del genere degraderebbe, difatti, i valori morali a meri valori tecnici, atti a realizzare i fini indicati. Il parametro per giudicare la bontà o meno di uno scopo non risiede assolutamente nello scopo stesso, ma nella volontà umana: è questa che può presentarsi riferita a un valore morale, legittimando lo scopo stesso. Dunque, essendo il concetto di scopo in sostanza eticamente indifferente, per giudicarlo si deve sempre tenere presente il valore, di cui sono portatori i suoi contenuti. Di conseguenza, è chiaro che non è il valore ad essere fondato eticamente sullo scopo, ma, al contrario, è questo ad essere fondato eticamente sul valore. È assurdo, pertanto, cercare di derivare il binomio buono-cattivo da contenuti finali.

L'esattezza delle osservazioni kantiane sull'etica del successo si accompagnano, secondo Scheler, alla falsa identificazione di questa con l'etica materiale. Il fatto che «tutti i valori materiali esistono solo in rapporto ad una volontà che si ponga degli scopi»<sup>151</sup>, rappresenta un'indebita mistificazione del reale carattere di un sistema etico, basato sugli stessi valori materiali. È necessario analizzare, dunque, che cosa siano gli scopi, per confutare l'asserzione kantiana.

---

<sup>148</sup> È stato scritto molto su diversità e analogie tra etica kantiana e scheleriana e su se Scheler avesse fornito una corretta interpretazione di Kant o, in preda alla furia critica, avesse finito per deragliare dai binari di un'ermeneutica rigorosa. Esautorando dalle finalità di questo lavoro, mi limito a fornire i principali riferimenti bibliografici: J. HERMANN, *Die Prinzipien der formalen Gesetzesethik Kants und der materialen Wertethik Schelers. Beitrag zum Problem des Verhältnisses zwischen Psychologie und Ethik*, Diss. Breslau 1929; I. HEIDEMANN, *Untersuchungen zur Kantkritik Max Schelers*, Kölner Universitätsdruck, Köln 1955; A. ALTMANN, *Die Grundlagen der Wertethik. Wesen - Wert - Person. Max Schelers Erkenntnis- und Seinslehre in kritischer Analyse*, Reuther & Reichard, Berlin 1931; K. ALPHÉUS, *Kant und Scheler. Phänomenologische Untersuchungen zur Ethik zwecks Entscheidung des Streites zwischen der formalen Ethik Kants und der materialen Wertethik Schelers*, a cura di Barbara Wolandt, Bouvier, Bonn 1981. D'altronde lo stesso Scheler afferma nella *Prefazione alla prima edizione del Formalismo* che «la critica delle dottrine etiche di Kant è semplicemente un fine secondario del lavoro» (M. SCHELER, *Prefazione alla prima edizione*, in M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 1).

<sup>149</sup> H. GADAMER, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, op. cit., p. 59.

<sup>150</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 31.

<sup>151</sup> *Ibi*, p. 52.

Innanzitutto lo scopo non è assimilabile a ciò che si definisce tendenza, né è riscontrabile sempre laddove si dia una tendenza. Secondo il suo significato rigorosamente formale, esso «è solo un qualche “contenuto” di un possibile pensare, immaginare e percepire, dato quale termine di attuazione a prescindere dal mezzo, dall'agente etc.»<sup>152</sup>. Ciò che rappresenta il fondamento o il requisito logico per la sua realizzazione si definisce come mezzo (*Mittel*) per lo scopo. Il carattere della relazione sussistente tra mezzo e scopo è tale che la loro distinzione è indipendente sia dal tempo sia dal fatto che il termine di realizzazione sia una tendenza o una volontà. È, inoltre, essenziale per lo scopo che il proprio contenuto sia di tipo rappresentativo e che si configuri sempre in vista di un'attuazione. Questa sua precipuità lo distingue strettamente dai valori. Ma dal fatto che la materia dello scopo sia sempre proiettata verso la realizzazione non si deduce che lo scopo in sé non sia reale o che sia in esso fondamentale il riferimento al futuro. Qualsiasi fine può essere riferito ad una struttura già esistente, purché il contenuto finale si presenti come termine di un dovere ideale. È per questo che il termine di realizzazione non si oppone ai contenuti già attuati, ma a quella tipologia di contenuti che sono colti esclusivamente come oggetti in sé esistenti o non esistenti, pertanto al di fuori della sfera del dovere essere. Di conseguenza, è la struttura del dover-essere a costituire il fondamento della cerchia di attuabilità del concetto di scopo.

Parlare di scopi significa prendere in considerazione una categoria assai ampia. È limitativo circoscrivere gli scopi alla sfera della percezione interna o alla volontà. Sussisterebbero anche qualora queste mancassero. Più che altro, gli scopi della volontà rappresentano una categoria precipua, la quale si riferisce solo a quel ristretto ambito attuativo dell'idea di scopo, in cui la materia da realizzare di un dovere essere ideale è identificata con la volontà.

Come lo scopo non si presenta ogni qual volta abbiamo una “tendenza a”, così non si manifesta tutte le volte che qualcosa tenda in noi. In questo caso, il movimento della tendenza (*Strebensbewegung*) è vissuto elementarmente, senza che sia coesperimento uno stato di attrazione o repulsione. Un esempio di quanto affermato è quando si ha una pulsione al movimento, senza che al contempo esso si presenti come un fine. Quindi tale movimento, che già in sé è privo di scopo, non potrà neanche configurarsi come un mero

---

<sup>152</sup> *Ibi*, p. 53.

fine della tendenza. Lo stesso vale qualora quest'ultima si configuri come una tendenza repulsiva. Dunque o che ci si riferisca ad una tendenza protentiva o che si parli di una tendenza repulsiva, non si riscontrerà mai una determinazione verso un fine (*Zielbestimmtheit*).

Di tutt'altra specie sono invece quelle tendenze che già in origine si presentano come orientamenti (*Richtungen*). Essi non sono né contenuti della rappresentazione né tantomeno materie assiologiche, ma si configurano come quelle tendenze che si esperiscono in circostanze in cui si parla impersonalmente, come ad esempio “mi viene fame” etc. Sono queste tipologie di orientamento che sono relate alla tendenza in modo originario, senza però che la stessa contragga un orientamento esclusivo per via della rappresentazione di un fine. In realtà, la tendenza in sé possiede una molteplicità multiforme di orientamenti e non può mai essere determinata da un unico scopo. D'altra parte è anche certamente possibile che possa darsi un unico orientamento per un insieme di tendenze. Questo genere di orientamento si qualifica come un orientamento di valore (*Wertrichtung*). Esso è direzionato verso un determinato contenuto rappresentativo e significativo ed è definito da espressioni del tipo «avere desiderio di».

Solo qualora nella tendenza si realizzi il concetto di fine, si può parlare di veri e propri fini della tendenza (*Strebensziele*). In essi, il fine è immanente alla tendenza stessa in quanto tale e non è condizionato da alcun atto rappresentativo. La tendenza è, invece, orientata verso un certo fine senza che risulti ad esso correlato, dal momento che la scaturigine del fine è situata in un volere proveniente dal centro egologico. Tra fine e tendenza esiste, quindi, un rapporto funzionale di tipo oggettivo simile a quella che intercorre tra organo animale e conservazione della specie, per cui, se è corretto parlare di una tendenza conforme ad un certo scopo, è del tutto insensato invece riferirsi ad una tendenza adeguata allo scopo<sup>153</sup>.

---

<sup>153</sup> La distinzione tra fini della tendenza e scopi della volontà richiama l'altra altrettanto fondamentale tra teleologico e teleoclinico: col primo termine Scheler indica un'intenzione verso uno scopo; con l'altro un movimento verso un certo fine che di per sé è ancora indeterminato. Per questa ragione, la tendenza finale verso il valore risulta originariamente indeterminata e gli stressi contenuti assiologici si configurano come «schemi d'orientamento verso qualcosa che rimane opaco e che non risulta immanente al valore» (Cfr. G. CUSINATO, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, op. cit., p. 260). Questa loro condizione di essere termini d'intenzionalità, il cui contenuto non determina necessariamente, ha una forte conseguenza sull'etica scheleriana, dal momento che le conferisce quella caratteristica, di cui si è parlato, di essere un sistema in cui il discernimento assume un ruolo essenziale. Dunque, i valori e la loro gerarchia certo non determinano, ma il discernimento di essi permette di direzionare la vo-

Nello stesso concetto di fine va, inoltre, operata una distinzione tra contenuto rappresentativo e contenuto assiologico. Mentre il contenuto rappresentativo può essere anche assente o presentarsi in tutti i gradi di chiarezza, il contenuto assiologico si manifesta sempre in modo netto e distinto. Inoltre, il primo è sempre fondato sull'altro, intendendo con ciò che esso debba rispondere ad un determinato parametro di adeguatezza alla componente assiologica. In virtù di questa relazione, non sarebbe necessario precisare che si percorre la strada sbagliata, se si cerca di estrapolare i valori stessi dai fini della tendenza. Vi può essere un sentire assiologico, senza che, neanche flebilmente, si manifesti una tendenza. Anche qualora si supponga che un termine della tendenza debba costituire un valore positivo, mentre quello della ripulsa uno negativo, si è immediatamente smentiti da un'analisi più scrupolosa. Non è raro, infatti, che un valore positivo si dia come oggetto di ripulsa e, viceversa, un disvalore come termine di tendenza. Secondo Scheler, sono, pertanto, gli stessi fatti ad inverare la propria tesi, secondo cui «è escluso che il valore costituisca semplicemente la X corrispondente ad una tendenza o ad una ripulsa»<sup>154</sup>.

Una volta chiarito il concetto di fine della tendenza e che lo si è distinto da quello assiologico, è necessario comunque specificarlo ulteriormente. I fini della tendenza non possono essere reputati né un dato dell'immaginazione né del giudizio. Essi si danno nella tendenza stessa o nel sentire assiologico simultaneo alla tendenza, per cui è errato ritenerli frutto della percezione, rappresentazione etc. D'altro canto i contenuti rappresentativi, sebbene siano una componente essenziale della tendenza, non agiscono in maniera esclusiva su di essa, facendole assumere una forma piuttosto che un'altra. Alla differenziazione della tendenza concorrono, invero, oltre al contenuto rappresentativo e significativo, l'orientamento e l'elemento valoriale. Sebbene il contenuto finale possa essere anche un oggetto rappresentativo, non si può parlare della sussistenza di una conversione necessaria di questo in quello, proprio perché le tendenze possiedono una loro propria profondità significativa e origine, che non dipende dalla materia della rappresentazione.

---

lontà individuale correttamente. D'altronde è necessario sempre ricordare che Scheler ha in mente di elaborare un sistema etico che non ricade né in un venefico relativismo né tanto meno in un ormai sorpassato assolutismo.

<sup>154</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 60.

Oltretutto, i contenuti della rappresentazione non figurano come componenti primari, ma sono estratti dagli elementi assiologici tra i contenuti di una coscienza di qualcosa, ancora indifferenziata rispetto alla tendenza e alla immaginazione. Dunque possono rientrare nel fine della tendenza esclusivamente quei contenuti rappresentativi, che concomitantemente siano supporto della componente assiologica.

Nei contenuti dei fini della tendenza sono compresi i cosiddetti scopi della volontà (*Willenszwecke*), che si configurano come quei contenuti finali della tendenza che sono rappresentati. Si instaura con essi un fenomeno che si potrebbe dire di ritorno, per cui, affinché si realizzi la coscienza dello scopo è necessario che si passi dalla coscienza tendenziale alla coscienza rappresentativa e alla conoscenza rappresentativa. Da questo fatto che ogni scopo della volontà presupponga sempre la rappresentazione di un fine della tendenza, si deve inferire che ogni «scopo si fonda su un fine» e, dunque, che «i fini possono darsi senza gli scopi, mai però gli scopi senza i fini»<sup>155</sup>.

Per lo scopo della volontà non basta però che il proprio contenuto si ponga come rappresentativo, ma esso deve sottostare anche all'ulteriore condizione che si manifesti come termine di realizzazione, ovvero come reale dover-essere. La differenza, da questo punto di vista, con la tendenza è notevole: questa può rimanere confinata alla semplice coscienza assiologica del suo fine, mentre la volontà, che è protesa verso un certo scopo, si manifesta sempre come volontà di qualcosa di definito in termine di rappresentazione. Allorquando venisse a mancare quest'ultimo requisito, sarebbe errato parlare di volontà, perché si scadrebbe nella sfera desiderativa.

Ricapitolando, i valori fondano i fini della tendenza, su cui, in seguito, si basano gli scopi, i quali sono legati alla rappresentazione e devono porsi come termini di realizzazione. Considerando una tale successione di fondazione, è inequivocabilmente confutata la tesi di chi sostiene che i valori trovino il loro fondamento negli scopi della volontà. Di conseguenza, ogni etica materiale dei valori è inassimilabile ad un'etica teleologica e, per confutarla, non è sufficiente invalidare quest'ultima. Anche se indubbiamente ogni porre uno scopo risponde all'esigenza di essere eticamente giusto, questa giustizia morale si fonda originariamente sugli stessi valori materiali che ineriscono ai fini della tendenza. È quindi la componente assiologica a costituire il

---

<sup>155</sup> *Ibi*, p. 64.



presupposto, in base al quale deve orientarsi lo stesso volere, che risulta, pertanto, materialmente condizionato<sup>156</sup>. Oltretutto il valore, lo si è detto, si dà nel sentire senza che in maniera concomitante si presenti un contenuto rappresentativo, che, invece, risulta essenziale per lo scopo stesso. È questo un ulteriore fattore che attesta la distinzione esistente tra le due strutture morali.

Altro errore kantiano è quello di identificare tutto ciò che si manifesta in quanto tendenza e per questo situabile al di là della sfera volitiva, con l'ambito delle inclinazioni, che egli postula come eticamente indifferenti. E ciò in base ai fondamenti teoretici della sua stessa dottrina, secondo cui tutto quello che si ponga come materia intuitiva ha la sua origine nel caos delle sensazioni. Dunque anche le inclinazioni costituirebbero un ammasso caotico che solo la volontà potrebbe ricondurre all'ordine in conformità ad una legge. In verità, si parte dalla premessa del tutto fallace che le inclinazioni siano eticamente indifferenti. Non è di certo la volontà protesa agli scopi a costituire la base della differenziazione etica individuale, ma le stesse materie valoriali e le loro relazioni fondative date già nell'ambito delle tendenze. «È solo tra di esse che sono *obbligatorie* la scelta e la *posizione degli scopi*: esse delimitano quindi il *possibile ambito di realizzazione* degli scopi perseguiti»<sup>157</sup>. Nonostante che gli stessi atti volitivi possano considerarsi come eticamente buoni o cattivi, ciò non si presenta come una caratteristica a loro precipua, ma, in un certo senso, mediata assiologicamente: un atto della volontà è buono (o cattivo), solo nella misura in cui ponga come proprio scopo l'attuazione di un valore percepito come superiore (o inferiore). Ma dal momento che i valori etici in sé ineriscono a tendenze, queste non possono postularsi come eticamente indifferenti e, dunque, risulta confutata la tesi kantiana.

Poiché il valore etico non dipende, in ultima analisi, dalla volontà, ma dalle materie assiologiche, lo stesso valore etico dell'uomo non può essere derivato da un comportamento volontario, ma dall'imporsi spontaneo delle sue tendenze e dei valori cui esse mirano. Sarà, dunque, l'ordine di preferenza a costituire il regolatore

---

<sup>156</sup> Nel suo saggio *Ethik*, Scheler, oltre che Kant, critica, in base al fatto che è il valore a fondare dal punto di vista etico gli scopi della volontà, la quale pertanto dovrà orientarsi verso di essi, anche Wundt, reo di aver basato il concetto di valore sulla tendenza e sul volere. Cfr. M. SCHELER, *Ethik. Ein Forschungsbericht*, in M. SCHELER, *Frühe Schriften*, GW I, op. cit., p. 379.

<sup>157</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 66.

dell'automatismo delle stesse tendenze e della loro capacità di penetrazione nella sfera del volere. In questo senso «il preferire come tipo fondamentale di quegli atti che indicano l'elevatezza assiologica, non è solo meramente presente nella attiva decisione della volontà, ma in ogni giudizio di valore e in ogni presa di posizione»<sup>158</sup>.

Per quel che concerne l'etica del successo sarò assai più breve, perché molte delle considerazioni scheleriane su di essa sono già state delineate nei paragrafi in cui si è trattato del volere. Kant parte dal principio che solo un'etica formale può porre nella *Gesinnung* il valore del bene e del male e che ogni etica materiale deve necessariamente essere identificata con un'etica del successo, intendendo per essa un sistema morale «per cui il valore della persona e dell'atto della volontà, nonché di ogni altro comportamento, dipende in quanto tale dall'esperienza delle conseguenze pratiche poste in atto nel mondo reale»<sup>159</sup>. Naturalmente egli ha ragione nel ritenere che il valore etico di persone, azioni e fatti sia del tutto indipendente dal loro successo, ma sbaglia nel momento in cui assimila l'etica materiale all'etica del successo. La ragione di questa falsa identificazione è insita nel fatto che egli sostiene che ogni contenuto della volontà e della tendenza debba necessariamente fondarsi sul rapporto tra la condizione di piacere sensibile e il termine volitivo. Da questi presupposti ne conseguirebbe che a guidare l'azione sarebbero, in assenza della volontà, solo le pulsioni, che deriverebbero la loro materia dal successo, inteso come riflesso del sentimento sensoriale di ciò che attuato nelle pulsioni stesse. Ma poiché il successo è di per sé indifferente al valore etico, se ne dedurrebbe che, qualora non vi fosse una volontà guidata dalla conformità alla legge, l'individuo sarebbe solo in preda a pulsioni finalizzate al piacere sensibile. Innanzitutto, afferma Scheler, bisogna tenere conto di un fatto fondamentale, ovvero che esiste una differenza assiologica originaria tra gli uomini proprio «dovuta alla possibilità che determinati oggetti, invece di altri esercitano sul comportamento [umano]»<sup>160</sup> e, dal momento che essi determinano al contempo le pulsioni umane, la materia di queste non sarà indifferente al valore.

Precisato che le pulsioni non sono in sé avaloriali, bisogna smentire anche l'asserzione che solo una volontà, che sottostia ad una legge, possa porsi come volere

---

<sup>158</sup> M. SCHELER, *Zur Metaphysik des Menschen*, in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 3: *Philosophische Anthropologie*, GW XII, Bouvier, Bonn 1987, p. 233.

<sup>159</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 149.

<sup>160</sup> *Ibi*, p. 205.

etico. In realtà, la volontà è etica solo nella misura in cui la sua materia sia portatrice di valori etici. E solo un'etica materiale dei valori può metterli in evidenza. Se poi si sostiene che esclusivamente un'etica formale possa essere considerata un'etica della *Gesinnung*, si cade in un errore ancora più evidente. La *Gesinnung* si dà, come si è detto, in un'esperienza di tipo immediato e può porsi come buona o cattiva, oltre che conforme o difforme alla legge, come sostiene Kant. L'essere conforme ad una legge è solo una delle sue possibili modalità. Di conseguenza, «un'etica che cerchi di cogliere il valore etico della volontà innanzitutto nel fondamento della sua “*Gesinnung*” non coincide con un'etica formale»<sup>161</sup>. Ma se la *Gesinnung* possiede una materia assiologica, che, per altro è indipendente da ogni successo dell'azione, essa può essere fondata solo in base ad un'etica dei valori.

#### **4.2 La critica all'etica imperativa e il significato del sacrificio**

Anche per l'etica imperativa si procederà in modo assai sintetico, poiché la maggioranza delle critiche che Scheler le rivolge sono state già esplicate precedentemente. Più che altro mi preme sottolineare alcuni punti che sono stati omessi, perché non funzionali al discorso, durante l'esposizione della fenomenologia del dovere. L'etica imperativa si basa sul presupposto che abbia valore morale solo ciò che possa essere comandato o proibito. Tutto ciò che non risponda a tale requisito risulta privo di qualsiasi valore etico e ciò in base al fatto che l'individuo già di per sé lo esegue quasi automaticamente, trattandosi di atti che per loro natura non possono né prescritti né vietati. Ora poiché bene e male non dipendono da norme e imperativi è necessario esaminare «in che misura i contenuti di *ogni* imperativo e di *ogni* norma si pongano come termine di un dovere ideale ed in che misura sia *lecito* e *valido* proporli come tali»<sup>162</sup>.

Nella prima parte della proposizione si discute la dottrina kantiana che prende il nome di rigorismo. Kant suppone che un individuo attui il proprio dovere contro le proprie inclinazioni, ponendo in evidenza la necessità, per l'azione etica, di uno sforzo su se stessi. Naturalmente Kant è cosciente della presenza di inclinazioni che non

---

<sup>161</sup> *Ibi*, p. 152.

<sup>162</sup> *Ibi*, p. 283.

contraddicano il dovere, ma sottolineando l'indispensabilità della fatica, pone in risalto un determinato atteggiamento emotivo, che sia alla base della reale eticità. Scheler riprende contro Kant il famoso argomento di Schiller sull'anima bella<sup>163</sup> e sottolinea come il filosofo di Königsberg, in virtù dei suoi presupposti etici, debba considerare come eticamente inferiore l'agire di un'anima che agisca naturalmente in modo etico rispetto a chi, per farlo, debba combattere contro la propria natura. Ciò perché il bene, secondo Kant, sarebbe direttamente connesso al dovere ideale e all'agire per dovere: un bene per pura inclinazione sarebbe dunque un ossimoro. L'errore kantiano è quello di rapportare il valore morale di un'azione al sacrificio (*Opfer*) e al costo (*Kosten*) che essa richiede. In realtà, non vi è alcuna relazione diretta tra sacrifici e costi e valore etico<sup>164</sup>. Laddove si voglia qualificare un sacrificio e un costo come buono o cattivo, è necessario identificare i valori che essi consentono di porre in essere. Per cui il parametro dell'eticità è sempre insito nella gerarchia dei valori e negli atti di preferenza, che fungono da misura assiologica anche del valore morale di ogni sacrificarsi. Scheler è estremamente diretto nel concludere che la dottrina kantiana, nel momento in cui nega questa evidenza, si fonda «su un risentimento negativo, su un'erronea tendenza morbosa verso il sacrificio, se non addirittura su un'affezione patologica al dolore e all'autopunizione»<sup>165</sup>. Oltretutto, si

<sup>163</sup> Cfr. F. SCHILLER, *Lettere sull'educazione estetica e altri scritti*, a cura di G. Calo, Sansoni, Firenze 1927, pp. 85 e ss.

<sup>164</sup> Vi è stata un'accesa disputa su queste affermazioni tra chi difendeva la rilevanza della lotta alle proprie inclinazioni, come elemento fondamentale all'interno del comportamento etico, e chi, invece, sosteneva le posizioni scheleriane. Voglio segnalare soltanto la posizione di M. Wittmann, assai critico nei confronti di Scheler (cfr. M. WITTMANN, *Max Scheler als Ethiker. Ein Beitrag zur Geschichte der modernen Ethik*, op. cit., pp. 46 e ss.) e quella di D. v. Hildebrand, che, invece, ne prese le difese (cfr. D. v. HILDEBRAND, *Max Scheler als Ethiker*, op. cit., p. 634).

<sup>165</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 285. La ragione profonda di questa deriva verso l'autoflagellazione della dottrina kantiana è naturalmente da riporre, da una parte, nella visione di un bene attuabile solo attraverso un dovere che costi sacrificio e, dall'altra, nella cecità della stessa teoria etica kantiana di fronte ai valori. Ovviamente la prima causa deriva dalla seconda. In realtà Scheler non risulta sotto quest'aspetto ermeneuticamente leale nei confronti di Kant. È giusto che l'autore sottolinei, affinché si possa costituire un imperativo che sia del tutto legittimo, la necessità che avvenga propedeuticamente un discernimento del valore morale di carattere intuitivo-emozionale (lo si è trattato nel paragrafo sul dovere); ma non si può ritenere che l'imperativo kantiano sia del tutto sconnesso dalla dimensione valoriale. Kant, difatti, nel sostenere l'importanza dell'autonomia, afferma concomitantemente il valore della natura razionale, essenziale nella legiferazione. In un certo senso, si può, a mio avviso, vedere nel carattere razionale ciò che non faccia risultare cieco lo stesso dovere ideale: esso assume un valore effettivamente incondizionato in Kant. Questo riferimento al carattere razionale, di cui Scheler non tiene conto, secondo Lambertino è ciò che «consente di modificare l'allusione scheleriana di "cecità" con quella di *perentorietà*» (A. LAMBERTINO, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, op. cit., p. 315). Altrettanto ingiusta è, d'altra parte, l'affermazione di K. Alphéus che nel tentativo di difendere Kant ha affermato: «il tentativo scheleriano di far passare l'etica del dovere come cieca, è così palesemente fallito che esso potrebbe

chiede Scheler, scomparirebbe l'eticità qualora si affermasse un miglioramento dei costumi e dell'ordine sociale, per cui l'uomo non potesse più sottoporsi a immolazioni per il dovere? L'assurda risposta kantiana dovrebbe essere di tipo affermativo.

Eppure la dottrina dei costi e sacrifici reca in sé qualcosa di giusto, ovviamente se esaminata da una prospettiva completamente diversa rispetto a quella kantiana. Nel caso in cui dovessimo sacrificare una cosa ad un'altra o chiederci rispetto a due persone quale di queste sia per noi la più cara, si opera in modo che, una volta che si sia percepito il valore delle cose o delle persone, si sacrifichi, tra queste, quella che sia portatrice del valore meno elevato. Naturalmente non bisogna fraintendere: la coscienza del sacrificio di un valore ad un altro non stabilisce proprio alcunché rispetto alla gerarchia e al valore in sé, piuttosto in queste situazioni si attua soltanto una sorta di esperimento mentale (così lo definisce Scheler), finalizzato ad appurare il nostro comportamento rispetto a possibili circostanze di contrapposizione tra cose e persone.

Se, quindi, lo sforzo (*Kraftaufwand*) non ha nulla a che fare né col valore morale né col dover-essere ideale, si può affermare che quell'individuo, a cui richiede un sacrificio inferiore l'attuazione di un determinato contenuto obbligativo, è colui che possiede una personalità eticamente superiore. Diverso è, però, il caso in cui sussista un imperativo di rispettare una certa norma, il quale inerisca ad un insieme di individui, poiché, sebbene il valore dell'obbedienza rimanga acquisito, il valore della norma è indipendente dalla stessa e le resistenze soggettive al comando variano per intensità. In questa circostanza, l'azione individuale che debba opporsi ad una resistenza maggiore è quella dotata di maggiore valore, per cui si verifica la situazione singolare che la persona è tanto più dotata di valore quanto più sia incline al rispetto della legge, mentre l'azione dell'individuo è maggiormente elevata assiologicamente quanto più comporti sacrificio. Quello che può apparire un paradosso è esplicabile se si tiene in considerazione che «i “costi” per l'estimazione del valore sono rilevanti solo *qualora* si muova dal presupposto che vi siano *persone di eguale capacità morale* e di uguale “virtuosità”»<sup>166</sup>. Dal momento che l'imperativo in sé ha come precipuità quella di costituirsi in riferimento a qualcosa di

---

parlare di certo non contro Kant, ma contro Scheler stesso» (K. ALPHEUS, *Kant und Scheler. Phänomenologische Untersuchungen zur Ethik zwecks Entscheidung des Streites zwischen der formalen Ethik Kants und der materialen Wertethik Schelers*, op. cit., p. 84).

<sup>166</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 287.

valorialmente negativo e non ha significato nei confronti di inclinazioni che siano conformi al prescritto, risulta necessario che quel tipo di agire, in cui s'esperisca maggiore resistenza alla sua obbedienza, sia anche assiologicamente superiore. Nel momento in cui però si prescinda dal binomio ubbidienza-imperativo e si attui il tentativo di rilevare il valore morale della persona in sé, sarà del tutto privo di importanza il riferimento al sacrificio.

Eppure per Scheler quest'ultimo non ha necessariamente un significato negativo: dipende dal comportamento umano che si pone a suo fondamento. Qualora promani da un umiliarsi e un soccorrere l'altro più debole saldamente ancorati al sentimento della propria sicurezza e provenga, quindi, dalla coscienza del potere far partecipare gli altri del proprio essere e del proprio avere, diviene un «traboccare spontaneo delle forze accompagnato da beatitudine e pace interiore» ed «un libero dono della propria ricchezza vitale»<sup>167</sup>. Lo stimolo al sacrificio si converte pertanto in una virtù che rende gli uomini concordi e solidali, fondandosi su quella prerogativa di tutti gli esseri viventi di vivere insieme e di instaurare rapporti di empatia. È questo naturalmente il senso cristiano del termine, la cui differenza con l'accezione moderna è marcatissima. Nel primo caso si rinuncia a determinati beni per conseguire valori superiori, pur tenendo ferma la valutazione positiva di questi stessi beni; nell'altro, avvelenati dal risentimento, si svuota il contenuto assiologico di questi, tentando di supplire alla penuria valoriale del proprio agire con la considerazione dello sforzo profuso per la loro realizzazione.

### **4.3 La critica all'etica eudemonistica**

#### **4.3.1 La relazione tra valore e piacere**

---

<sup>167</sup> M. SCHELER, *Del risentimento quale elemento costitutivo delle morali*, in M. SCHELER, *Crisi dei valori*, op. cit., pp. 84-85. Kühler accusa Scheler di svalutare la portata dell'azione umana, non tenendo conto del costo e del sacrificio che essa comporta nella sua attuazione. (cfr. O. KÜHLER, *Wert, Person, Gott. Zur Ethik Max Schelers, N. Hartmanns und der Philosophie des Ungegebenen*, Junker und Dunnhaupt, Berlin 1932, p. 25). In realtà in Scheler la dimensione del sacrificio, come si è visto, non è assente. L'autore cerca piuttosto, nel conferirgli un significato intrinsecamente cristiano, di riportarlo ad una sfera nuova, considerandolo come un dono che trova la sua ragione d'essere in un discernimento preliminare e non in devalorizzazione contenutistica. Sull'argomento si veda anche A. LAMBERTINO, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, op. cit., pp. 305-312, in cui è messo ben in luce quest'aspetto della problematica.

Secondo Scheler una delle teorie fondamentali di Kant consta nel principio per cui «ogni etica materiale è necessariamente un edonismo poiché si fonda sull'esistenza di stati di piacere sensibile correlati agli oggetti: solo un'etica formale è capace di fare astrazione dai piaceri sensibili nell'individuare i valori etici e nel fondare le rispettive norme morali»<sup>168</sup>. La radice di un simile presupposto è da rintracciare, in primo luogo, nelle errate teorie kantiane concernenti l'essenza della vita emotiva, la natura stessa dei valori e le relazioni intercorrenti tra queste due. D'altronde Kant non conduce un'analisi specifica del piacere e subordina impropriamente la stessa apprensione assiologica ad una precedente valutazione: se si ha una tendenza e non vi fosse a vigilare una volontà conforme alla legge morale, si sarebbe naturalmente portati al piacere. Le conseguenze di tale legge naturale sarebbero che, innanzitutto e in modo del tutto oggettivo, qualsiasi tendenza operi sempre in modo da transitare da uno stato di piacere minore a uno maggiore e che, in secondo luogo, questa stessa legge di natura si configuri come una legge dell'intenzionalità (*Gesetz der Intention*) della tendenza stessa, per cui sarebbe del tutto necessario che l'oggetto della tendenza sia costituito esclusivamente dal piacere. In questo modo essa sarebbe al contempo una legge assoluta e relativa, dal momento che è posta come legge naturale oggettiva e come legge d'intenzione di ogni tendere. Oltretutto, Kant è tutt'altro che chiaro se questa legge che vale per il proprio piacere, è altrettanto valida per il piacere altrui. Qualora si voglia operare il tentativo di abbozzare una risposta, questa, secondo Scheler, dovrebbe essere affermativa, poiché la tendenza verso il piacere altrui dovrebbe essere riconducibile al proprio piacere. La ragione di ciò è da rintracciare nel fatto che, secondo l'autore della *Critica alla ragion pura*, tutti i sentimenti di piacere e dispiacere siano equivalenti qualitativamente e per quel che concerne la profondità e, inoltre, ricadano nell'ambito dei piaceri e dei dispiaceri sensibili, poiché da questi derivati. Ed è in ragione di ciò che, per Kant, sentimenti così diversi come la gioia, il piacere sensibile, la felicità etc. possono essere messi tutti nello stesso calderone. D'altra parte egli non distingue tra l'edonismo aristotelico e quello d'Aristippo, reputandoli equivalenti sul piano comportamentale. «In breve, secondo Kant l'uomo, considerato indipendentemente dalla legge morale formale razionale, è un assoluto egoista ed un assoluto edonista del piacere sensibile – lo è indistintamente in ciascuna delle sue

---

<sup>168</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 27.

pulsioni»<sup>169</sup>. E, quindi, del tutto coerentemente non può che considerare ogni struttura morale, che si basi su vissuti emotivi originari, come un edonismo.

In realtà, in virtù delle condizioni fatte sul concetto di valore, risulta chiaro come per Scheler siano completamente improponibili le teorie che riconducano il valore ad una relazione tra il dato e il vissuto di piacere e dispiacere. Innanzitutto perché il valore non è identificabile con alcuna relazione. Già esaminando il linguaggio comune si può avere la prova di questo: se si ha una cosa, cui si attribuisce valore, si distingue sempre il suo valore intrinseco dal suo valore affettivo. Anche quando si fa un baratto e si presuppone di scambiare cose dello stesso valore, si è comunque coscienti che un certo oggetto possa variare il proprio valore in rapporto all'individuo. Dunque, esso è un dato primario, non sussumibile sotto la categoria di relazione, ma che, come si è visto, può essere a fondamento di alcune relazioni e qualificarle. Se poi si vuole necessariamente inquadrarlo in una certa categoria, lo si può fare in quella di qualità<sup>170</sup>. Lo si è già detto, quando si è trattato specificamente dei valori, ma ora è d'uopo precisare che, pur essendo una tipologia di qualità che si manifesta solo nel sentire, non possono essere ridotti ad una correlazione con uno stato d'animo. Come i colori non sono certamente sensazioni ottiche o correlazioni con stati della sensibilità, così non lo sono i valori. Gli stati d'animo variano, si presentano e vengono a mancare senza che neanche minimamente sia intaccato il nostro orientamento assiologico. Anche nel caso in cui l'*Umwelt* fosse per l'uomo una sorgente di eccitazione dei suoi stati d'animo, continuerebbero a sussistere in quella stessa *Umwelt*, sul piano fenomenico, le concrezioni delle componenti assiologiche oggettuali. Non varierebbero, quindi, né le posizioni valoriali degli oggetti né i valori degli oggetti stessi.

Ora, ma se l'uomo non tende innanzitutto al piacere e i valori non possono essere considerati come “forze” poste nelle cose atte ad indurre piacere, quali sono i contenuti delle tendenze umane? Scheler è inequivocabile: i beni, che poi sono, come si è visto, cose di valore. «Perché si dia il valore corrispondente all'azione efficace dei beni, è innanzitutto necessario che i beni si diano *in quanto tali* e che il valore si manifesti

---

<sup>169</sup> *Ibi*, p. 299.

<sup>170</sup> *Ibi*, p. 301.



limitatamente i beni dati»<sup>171</sup>. Ma se le cose stanno così, anche se si considerasse la tendenza come esclusivamente orientata al piacere, questo sarebbe considerato sempre come un bene. Lo stato di piacere, dipendendo in maniera diretta dai beni e, quindi, in maniera mediata dai valori, è legato alla sfera del sentire e all'insieme di beni che possono manifestarsi nel suo ambito, che, pertanto, ne circoscrivono il perimetro entro cui sia possibile percepirlo. L'esempio che si può addurre è quello del valore nutritivo di un certo cibo, correlato all'appetito e alla nausea. Questi ultimi non rappresentano affatto pulsioni, ma funzioni selettive del sentire vitale assiologicamente direzionato ed è, per questo, che si presentano del tutto distintamente dalla fame, che è un bisogno privo di direzione. La loro funzione è quella di compiere una selezione assiologica dei cibi, indipendentemente dagli stati fisiologici successivi, quali la sensazione dolce o amara, che essi provocano sulla lingua o sul palato. Pertanto lo stesso gusto e disgusto che possiamo provare per una certa pietanza, si danno solo nell'ambito di manifestazione dell'appetito e della nausea in una sorta di sentire emotivo. In un certo senso, appetito e nausea sono fattori che determinano anticipatamente a quali stati di sentimento sensoriale si è in grado di giungere. La datità valoriale e la differenziazione assiologica oggettuale, insomma, sono anteriori all'esperienza degli stati emotivi causati dagli oggetti e fondano gli stati d'animo stessi.

In virtù di questo nesso tra valori e stati affettivi si può affermare che questi sono da reputarsi come termini di un'azione efficace esercitata su cose, azioni, persona che sussistano come portatori assiologici, senza che questa stessa azione efficace differisca come esperienza vissuta da un'azione efficace oggettivamente reale. Si deve precisare che ad essere efficaci non sono, in realtà, i valori, ma essi, così come le cose, nel loro concretarsi oggettuale, possiedono la caratteristica di essere vissuti in quanto efficaci, per mezzo della capacità attrattiva e repulsiva, che esercitano su di noi.

Vi è, inoltre, una seconda dottrina, facente capo a Krüger e Cornelius<sup>172</sup>, da prendere in analisi. Secondo essa, i valori non sono sentimenti o disposizioni delle cose, ma, essendo dotati di una costanza che manca agli stati di piacere, il loro riferimento,

---

<sup>171</sup> *Ibi*, p. 304.

<sup>172</sup> Una critica delle posizioni di Krüger e Cornelius sulle stesse basi di quella condotta nel *Formalismo* è presente anche nel breve saggio *Ethik* (cfr. M. SCHELER, *Ethik. Ein Forschungsbericht*, in M. SCHELER, *Frühe Schriften*, op. cit., p. 381).

conferito dalla valutazione alla cosa, può essere in contraddizione con gli stessi stati di piacere: si può, dunque, nutrire piacere nei confronti di mali e dispiacere verso i beni. Ciò che però secondo questa teoria concreta un giudizio assiologico non è nulla di materiale inerente alla cosa. Dunque, l'essenza valoriale non risiederebbe in nient'altro che nell'ordine di successione di alcuni vissuti piacevoli: gli stati di piacere sarebbero attuali e individuali; i valori, come ordine costante dei vissuti di piacere, permanenti e interindividuali. La loro datità sarebbe quindi dipendente sia dagli stati affettivi e desideri attuali generati dalla cosa, sia dalle disposizioni poste in essere dall'azione efficace della cosa stessa su sentimenti e desideri. Sarebbe poi l'esperienza a indurre l'individuo all'attesa di vissuti piacevoli di questo genere. Secondo tale tesi, «l'essenza della *datità* di valore consisterebbe pertanto nella correlazione tra tutte le impercettibili “tensioni d'attesa” presenti di volta in volta e fondate sull'eccitazione delle disposizioni menzionate»<sup>173</sup>.

Secondo Scheler sono i fatti stessi a smentire una tale dottrina. Se si presuppone che i valori traggano scaturigine da una molteplicità di vissuti piacevoli che attuerebbero la stessa diversificazione assiologica, ci si troverebbe in palese contraddizione di fronte ad esperienze in cui il piacere sia indotto da cose fino ad allora ignote, senza che vi sia appagamento. Rientrano in questa sfera quelle situazioni in cui si sente puramente il valore come qualità, a prescindere dallo stesso appagamento.

Oltretutto l'analogia propugnata da questa tesi tra cose e valori è totalmente infondata. È evidente che, se si vuole confrontare le cose stesse, si deve rimanere nella sfera cosale, perciò l'unica analogia che può essere posta in atto è quella tra cose stesse e beni. Questo analogare cose e valori trova la sua condizione di sostenibilità nell'identificazione di qualsiasi genere di disposizione con quel tipo di disposizioni di sentimento che sono eccitate dalle cose. In ultima analisi, sarebbe quindi l'unità cosale a fare da presupposto analogico. In verità, neanche gli stessi beni, pur configurandosi come cose di valore, sono fondati sull'unità cosale. Se poi, come fa questa teoria, non si presuppone nemmeno l'unità della cosa come sussistente, ma se ne fa un ordine successivo di stati sensoriali, c'è allora da chiedersi quali siano quei vissuti piacevoli o quelle disposizioni che consentono la manifestazione del valore, il quale è presupposto

---

<sup>173</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 308.

oltretutto come già dato. Si cade conseguentemente in palese contraddizione, anche poiché esistono modalità del sentire che ci permettono di cogliere i valori in modo così chiaro e distinto, che nessuno stimolo sensoriale generatore di piacere potrebbe far venire alla luce.

Vi sono situazioni in cui una simile teoria sembra poter fornire riposte più convincenti rispetto ad altre. Questo avviene nel momento in cui si cerca di spiegare il fatto che noi forniamo di valore positivo cose che momentaneamente non desideriamo, ma su cui poniamo l'attenzione poiché inducono in noi sensazioni piacevoli. Cade però del tutto se riferita a circostanze differenti: esistono difatti alcuni contenuti del sentire che possono contrastare con la coscienza valoriale individuale, ad esempio quando di fronte ad un'opera d'arte, nonostante che ne siamo coscienti del valore, non proviamo alcun piacere nel mirarla. La ragione di casi del genere è da rintracciare nelle correlazioni esigitive intercorrenti fra strutture assiologiche e sentimenti che possono essere sintetizzate in questo modo: la struttura assiologica A (ad esempio: la venuta di una persona cara) esige un tipo di sentimento  $A_1$  (ad esempio: il rallegrarsi). Se correlazioni di questo tipo non hanno luogo, vengono indotti stati del sentire di carattere negativo (perché non sono riuscito a rispondere a questa esigenza di rallegrarmi, divento triste). Fenomeni di questo genere provano che il nesso tra stato del sentimento e coscienza assiologica è tutt'altro univoco e necessario e costituiscono un ulteriore fattore invalidante della tesi suddetta.

Ciò che costituisce la dimostrazione più efficace dell'infondatezza di questa dottrina è il fatto che le nostre esperienze vissute di piacere (o dispiacere) siano in sé dotate di valore: esistono, infatti, non solo vissuti di valore ma anche valori del vissuto. Qualora si sostenesse il contrario, si dovrebbe anche accettare il dato di fatto che la coscienza assiologica, che si ha verso una determinata cosa, dovrebbe sparire, nel momento in cui cogliessimo in ogni particolare il singolo vissuto e lo traducessimo esplicitamente in ricordo o attesa. E questo perché se i vissuti si riducessero solo alla costituzione della coscienza assiologica, non avrebbero poi la capacità di manifestarsi singolarmente alla coscienza portando con sé i propri valori, senza che la stessa coscienza assiologica fosse concomitantemente decomposta.

Anche mettendo da parte le confutazioni gnoseologiche, ci sarebbe sempre da

chiedersi quali conseguenze etiche risulterebbero dall'accettazione di una simile dottrina. Difatti, essa pur presupponendo che il piacere non sia un valore, lo ritiene di fatto fondativo rispetto ad esso, per cui «secondo questa teoria il valore positivo è solo un simbolo di possibili vissuti del piacere, un ordine di pagamento (*Anweisung*), una cambiale (*Wechsel*) aperta su di loro, che si risolve in definitiva in un nulla, non venendo in alcun modo onorata dal piacere»<sup>174</sup>. Quindi l'etica dovrebbe ordinare di preferire la cambiale sul piacere al piacere stesso. E non se ne capisce francamente la ragione, visto che risulta del tutto inesplicabile il fatto che, pur non essendo il piacere in sé un valore positivo, la cambiale su di esso dovrebbe esserlo. Si dovrebbe presupporre un insensato automatismo per cui si differisce il piacere, non per dare valore al piacere stesso, ma perché lo stesso rinvio è in sé latore di valore. È questo un tipo di concezione etica fondata su quel genere di tendenza identificabile come tendenza al lavoro, la quale possiede la sua radice antinomica in una visione edonistico-mondana delle cose e in una concomitante rimozione ascetica del piacere. È su questa stessa tendenza che è stata costruita la civiltà contemporanea. Può sembrare paradossale che Scheler definisca la società moderna parlando anche di ascetismo, ma solo se si assimila questo alle attività contemplative cristiane medievali. In realtà, quello moderno è uno di forma del tutto opposta rispetto a queste. L'ascetismo, come fattore strutturale della modernità, consiste, di fatto, proprio in quel differimento di godimento del piacevole di cui si è parlato, che trova la sua ragione di essere in un risentimento dell'uomo lavoratore verso l'arte della voluttà. L'ascesi moderna, in sostanza, persegue «l'ideale del *minimum* di godimento mediante l'applicazione del quantitativo massimo di cose piacevoli e utili»<sup>175</sup>. L'asceta di oggi considera, pertanto, come mostruoso lo stesso godimento del piacere, che in sé ha invece un preciso posto nella scala dei valori. Sul risentimento che egli prova per esso ha edificato poi, a sua immagine, una struttura societaria in cui è egemonico quello scriteriato meccanismo, a causa del quale si producano cose piacevoli senza goderne, ma col solo fine di farsi loro servitori. Ma se con la produzione di cose non si persegue la finalità di godere di esse è necessario porsi la questione: «a che scopo la produzione

---

<sup>174</sup> *Ibi*, p. 312.

<sup>175</sup> M. SCHELER, *Del risentimento quale elemento costitutivo delle morali*, in M. SCHELER, *Crisi dei valori*, op. cit., p. 190.

infinita di cose piacevoli se il tipo che si consuma a produrle e le possiede è quello stesso che non può poi goderle per un'impotenza originaria; e colui che le potrebbe godere non le possiede?»<sup>176</sup>. È il tratto «comico» e «grottesco» della nostra civiltà. Proprio per questo suo essere legata a un fattore storico (oltretutto frutto di una visione perversa delle finalità lavorative) e per le contraddizioni che le sono insite, è necessario che questa tipologia di etica sia rifiutata teoricamente.

Si è dimostrato che qualunque relazione si supponga vi sia tra valore e piacere, non si può mai dedurre da essa i valori. In questo modo si capovolge lo stesso assioma kantiano citato ad inizio del paragrafo: essendo i valori fenomeni originari non riconducibili in nessun modo agli stati piacevoli ed essendo studiati dall'etica materiale, questa sarà l'unica che, secondo Scheler, potrà in modo proficuo confutare lo stesso eudemonismo.<sup>177</sup> Difatti, gli stati affettivi di piacere e di dispiacere hanno nei confronti dei contenuti assiologici un'unica relazione, quella di porsi come loro portatori. Nulla di più: non sono in sé né valori né condizioni di valori. Anche l'edonista che va alla ricerca del proprio piacere nelle cose, nei beni, nelle persone etc., lo fa in quanto questo stato di piacere è in sé latore di valori. Nella prospettiva scheleriana, egli commette innegabilmente un errore, ma questo sbaglio non consta nell'attribuire al piacere un valore positivo, ma nel conferirgli un posto che non gli compete nella gerarchia assiologica.

#### **4.3.2 Il principio della tendenza compensativa e il ruolo della felicità nell'etica**

Secondo Scheler, ogni forma di eudemonismo ha la sua scaturigine nella mancanza di felicità dell'individuo ed è necessario che si converta in edonismo, dal momento che i sentimenti, tramite cui è più facile trovare appagamento e, al contempo, i più semplici da porre in essere, sono quelli sensoriali. Allorquando l'individuo percepisca uno stato di insoddisfazione proveniente dal centro del proprio essere, le sue aspirazioni si mutano in un atteggiamento volitivo. A questo punto, infatti, egli tenta di divincolarsi dal proprio malessere, tentando di convertirlo in un'azione tendenziale verso il piacere più semplice, che corrisponde a quello degli strati periferici. «L'orientamento tendenziale al

---

<sup>176</sup> *Ibi*, p. 188.

<sup>177</sup> Cfr. M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 313.

piacere si manifesta in sé come *segno* di un'infelicità interiore (disperazione) oppure, a seconda dei casi, d'interiore pena o depressione, [...] cioè d'un sentimento vitale capace di rivelare l'orientamento verso un “tramonto della vita” (*Niedergang des Lebens*)»<sup>178</sup>. Pertanto, chi sia avvinto da uno strato di frustrazione interiore, andrà alla ricerca della felicità cercando di sviluppare le proprie relazioni sociali, mentre chi sia stanco della vita, andrà a rifugiarsi nel piacere sensibile. Quello che vale per l'individuo, vale anche per le singole epoche storiche, per cui, in virtù di questo principio, si può asserire che tanto più una società produca mezzi di piacere e rimozione del dolore, maggiormente si afferma in essa l'infelicità e si infiacchisce il sentimento vitale. Qualsiasi stato di piacere, per imporsi profondamente e durevolmente, deve essere indipendente dalle mutevoli circostanze della vita, radicandosi nel centro personale. In realtà, vi è una differenza fondamentale tra felicità e soddisfazione (*Glück*): la prima si annida nel centro stesso della persona con una certa costanza, mentre l'altro, assieme alla pena (*Elend*), regge l'avvicendamento di gioie e dolori dell'esistenza umana individuale. Vi è sempre un principio di compensazione del negativo all'interno dell'uomo, in base a cui egli cerca di bilanciare i propri stati emotivi di carattere negativo attraverso i piaceri della sfera sensibile: solo l'individuo felice, che non è soggetto a squilibri della sfera delle emozioni, potrà sostenere con gioia qualsiasi situazione dolorosa.

È sin troppo semplice notare quanto queste considerazioni scheleriane si allignino profondamente nell'*ethos* del dolore cristiano. Infatti, secondo l'autore, il cristianesimo introduce nella relazione tra uomo e dolore elementi che non erano emersi in passato. Lo stesso stoicismo si era limitato a promulgare l'atrofizzazione del dolore, attraverso il rovesciamento volontario del suo significato per mezzo del giudizio razionale: una sorta di autosuggestione, sostiene Scheler. Mentre la dottrina buddista non faceva che oggettivare la sofferenza, considerandola il necessario fondamento della natura delle cose, e sollecitando un adattamento rassegnato ad essa. Il cristianesimo piuttosto non si rassegna né nega il dolore. Considera la felicità come elemento formativo dell'ascesa salvifica, individuando nella beatitudine, cui essa può portare, la condizione del giusto porsi di fronte alla sofferenza. Ovviamente la prospettiva cristiana è contrapposta a quella buddista: questa fa coincidere l'eliminazione del dolore con lo stato di beatitudine

---

<sup>178</sup> *Ibi*, p. 426.

(nirvana), per il cristianesimo vi è invece solo un modo retto di affrontare i patimenti, il quale è conseguenza della beatitudine.

Contro quel tipo di morale, che egli giudica distante dal vero cristianesimo, dell'autolesione, della punizione, dell'esaltazione dello stesso dolore come strumento salvifico, Scheler esalta, quindi, la felicità e la beatitudine, asserendo, al contempo, in modo risoluto che non si può concepire il patire come via verso la perfezione morale per due ragioni sostanziali: innanzitutto perché risulta del tutto incomprensibile il fatto che solo attraverso il dolore si possa raggiungere un tale scopo; e poi, in definitiva, perché «ogni sofferenza (quale ne sia il grado d'intensità) è un *male*»<sup>179</sup>. Per essere coscienti di noi stessi, della nostra posizione sulla strada della salvezza non è certo necessario il dolore, ma il guardarsi nel profondo, ovvero l'introspezione. E ciò che si può scoprire nei nostri abissi interiori, sono stati come la disperazione o la felicità, i quali sono slegati dal dolore e dalla sofferenza delle sfere periferiche. Il dolore può servire solo ad indurre quel raccoglimento (*Einkehr*), che ci dischiude le porte della nostra interiorità, non certo portare alla beatitudine. La sua funzione è nel sistema scheleriano è di tipo purificativo, dove con purificazione (*Läuterung*) s'intenda «il crescente diradamento (*Abfallen*) di quanto [...] non appartenga alla nostra natura personale: essa definisce la progressiva chiarificazione (*Klärung*) del nucleo della nostra esistenza per la nostra conoscenza»<sup>180</sup>.

In realtà ogni dottrina che afferma che solo attraverso la sofferenza e i sentimenti di carattere negativo ad essa correlati si possa orientare la volontà verso la realizzazione di valori positivi trova la sua scaturigine in uno stato di risentimento, di invidia, di avvelenamento psichico, che influisce sulla comprensione dei giudizi assiologici etici, sia individuali che collettivi. Se la moralità, come si è detto, è fondata su un ordine gerarchico eterno di valori, tali dottrine corrotte da sentimenti così negativi non possono che risultare che fattori di adombramento di quest'ordine eterno nella coscienza umana. Come direbbe Nietzsche, v'è una falsificazione dei valori, falsificazione cui consegue sempre un mutamento dell'immagine obiettiva del mondo.<sup>181</sup>

Si convertono, dunque, quelli che sono i reali valori positivi in valori negativi e

---

<sup>179</sup> *Ibi*, p. 428.

<sup>180</sup> *Ibi*, p. 429. Traduzione modificata.

<sup>181</sup> Cfr. M. SCHELER, *Del risentimento quale elemento costitutivo delle morali*, in M. SCHELER, *Crisi dei valori*, op. cit. p. 65.

questi in quelli: potenza, salute, bellezza etc. vengono reputati come privi d'importanza e si considerano come condizioni di salvezza le loro manifestazioni opposte, debolezza, sofferenza, bruttezza etc. È la vendetta sublime annunciata da Nietzsche. Il risentimento diviene creatore di giudizi assiologici e di interi sistemi, comportando la denigrazione degli stessi portatori di valori positivi, che possono vivere la loro condizione solo con rimorso e deplorazione di sé. Non è, però, la calunnia verso il portatore il tratto fondante di queste etiche, ma la detrazione degli stessi contenuti assiologici positivi, di modo che questa teleologia perversa della coscienza possa pervenire più incisivamente laddove la semplice calunnia dell'individuo non poteva arrivare.

Tale falsificazione assiologica non avviene attraverso una dissimulazione intenzionale: non si sente prima la positività del valore e successivamente si attribuisce a questo un carattere negativo. È piuttosto un «mentire organico»<sup>182</sup>, Scheler lo definisce in questo modo, che scaturisce ovunque vi sia attenzione soltanto verso ciò per cui si ha interesse. Si crea una situazione in cui non si ha coscienza di ingannare, perché la menzogna permea la propria esistenza. Una volta falsificato ogni cosa e *in primis* i valori, il giudizio assiologico risulterà anche esso sfalsato, dal momento che sarà considerato vero tutto ciò che concordi con il valore illusorio supposto.

Affinché non si instaurino dottrine etiche falsificatrici della gerarchia assiologica è necessario che si torni al sentire, di cui si è detto, afferrando il reale carattere dei valori etici. E se si va a fondo nelle analisi, cercando con l'aiuto della fenomenologia di pervenire al nucleo di questi, si dovrà riconoscere che, tra tutti i valori morali, quelli che occupano la posizione suprema sono i personali. «È solo la persona buona ad esser necessariamente una persona felice, com'è la persona cattiva ad essere necessariamente una persona disperata»<sup>183</sup>, asserisce Scheler. Tutti i valori d'atto, e in special modo quelli della volontà, dipendono, dunque, dai valori personali e dalla realizzazione emotiva della persona. Ma presupponendo ciò, si suppone al contempo che il sentimento concomitante a questa classe assiologica (felicità o disperazione) sia la sorgente (*Quelle*) dello stesso volere e, dunque, che solo la persona buona (quindi, felice) sia in possesso anche di una volontà buona.

---

<sup>182</sup> *Ibi*, p. 66.

<sup>183</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 430.



Tale interdipendenza tra valore etico e felicità è stata misconosciuta dalla dottrina kantiana. Difatti, essa non fa che creare tra i due un legame debolissimo, basato su un postulato razionale, concepito come obbligazione. Ma se l'indagine fenomenologica ci ha certiorato che ogni orientamento positivo del volere promana da un profluvio di sentimenti altrettanto positivi, tale teoria non può che apparire agli occhi dell'autore come falsa nelle fondamenta. Difatti, dalla giusta intuizione che nella genesi dei sentimenti di felicità e disperazione sia escluso l'intervento dell'atto volitivo, essa commette poi l'errore, derivante dal presupporre la volontà a fondamento di ogni essere assiologico etico (*sittliches Wertsein*), di ritenere che i valori etici non avessero nulla a che spartire con questi sentimenti. Tale dottrina ignora completamente che ogni sentimento ha un suo grado di profondità e non solo accomuna tutti gli stati emotivi, facendoli derivare da quelli sensibili, ma trova necessario che (come la vita di ognuno dovrebbe insegnare) intercorra una relazione diretta, tra valori etici e infelicità e inopia, e una rovesciata, tra moralità e fortuna (*Glück*) e successo. Ma tra fortuna e felicità passa un abisso. Quello che si intende usualmente come fortuna, ovvero una serie di eventi favorevoli per l'individuo che, nella maggioranza dei casi, suscitano esclusivamente sentimenti negativi pertinenti allo strato periferico, non riesce ad imprimersi sul centro personale, così come, invece, fa la felicità. Solo quest'ultima è in grado di essere determinante e vincolante di tutto quello che la persona compia nella sfera attuale.

Inoltre, la felicità non è correlata ai valori d'atto solo nel modo che si è visto, ma tra essa e quest'ambito assiologico sussiste anche una relazione, per così dire, di concomitanza al compimento degli atti stessi, in base alla quale ogni volontà che sia data come buona è sempre accompagnata da un sentimento di felicità, a prescindere dallo stato d'affezione sensibile che sia opinato come conseguenza dell'atto volitivo. Si può misconoscere questo dato di fatto unicamente se si ritiene che tale sentimento, in riferimento al compimento d'atto, si ponga in termini di auto-ricompensa (*Selbst-Belohnung*). In verità, la ricompensa, così come la punizione (*Strafe*), non possiede alcuna relazione con esso, dal momento che si situa in strati della persona extranucleari. Oltretutto, la ricompensa è un prodotto dalla volontà, propria o altrui, la quale se perseguisse il fine della felicità, attraverso la ricompensa stessa, sortirebbe come unico effetto il dissolvimento di questo sentimento. Si instaura, pertanto, tra volontà e felicità un

rapporto assai problematico, per cui «la volontà buona non può perseguire come fine un sentimento di felicità, nonostante sia assolutamente certo che essa porta la felicità, in un certo senso, sulle sue spalle»<sup>184</sup>.

Quanto detto per la ricompensa, vale *mutatis mutandis* anche per il bisogno. Secondo Scheler, esso è un sentimento spiacevole che si genera sia qualora manchi un certo bene sia quando si tenda ad esso, pur avendo un'esperienza vissuta della sua assenza. Non serve che intervenga l'immaginazione o il pensiero per crearlo. Spesso accade, anzi, che sia lo stesso impulso del bisogno a generare rappresentazioni nella fantasia del bene abbisognato. Tuttavia, per provare il sentimento della mancanza di un bene, è necessario che venga preliminarmente esperito la materia assiologica di questo, essendo il bene stesso nient'altro che una cosa di valore. Risulta, pertanto, errata la tesi, derivata dall'economia, di chi sostiene che sia dotato di valore solo ciò che venga incontro ad un bisogno.<sup>185</sup> È vero piuttosto il contrario, come si è dimostrato. Difatti, la pressione interiore che si avverta nel bisogno non è adirezionata, ma possiede sempre un orientamento intrinseco che la indirizza verso il valore relativo al bene, precedentemente sentito.

Il bisogno non è innato come gli istinti, ma si configura, secondo l'autore, come un fenomeno che possiede una larga base storica e psicologica. Infatti la sua peculiarità consta nel fatto che l'attivazione della pulsione, che gli è propria, abbia un andamento periodico. Non può esistere il bisogno di una determinata cosa che si sia desiderata solo una volta nella vita. E questo in ragion del fatto che l'attivazione della pulsione deve essere stata in qualche modo già, almeno una volta, appagata e lo stesso appagamento di

---

<sup>184</sup> *Ibi*, p. 432.

<sup>185</sup> In virtù di tale riflessioni sul rapporto tra valore e bisogno risulta, a mio avviso, priva di riscontro la tesi di chi sostiene, che Scheler derivi il concetto di valore dagli economisti e a tale concezione economica rimanga legato. In realtà, qualora si voglia reperire la fonte della concezione scheleriana di valore, è necessario richiamare l'etimologia stessa del termine *Wert*. Tale vocabolo tedesco possiede, infatti, una radice comune con *werden* nel verbo latino *vertere* (Cfr. W. PFEIFER, *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, Bd. II, Akademie, Berlin 1992, p. 1557), per cui il *Wert* si configura sempre come un divenire, come un orientarsi, un girarsi verso qualcosa; è, insomma, «ciò che fa girare il viso verso qualcosa che attira l'attenzione» ed è attraverso questa stessa nostra stessa attenzione emozionale che questo qualcosa perviene a datità. Pertanto, dal momento che «come *Urphänomen* il valore determina il *vertere* in cui il fenomeno viene alla luce», il *Wert* s'identifica al contempo con quel termine ideale verso cui la nostra intenzione deve necessariamente tendere, assumendo per quest'aspetto una forte dimensione etica – non certamente economica. (Cfr. G. CUSINATO, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, op. cit., p. 239).

essa convertito in abitudine, per avere una situazione di bisogno. I bisogni non sono, pertanto, mai qualcosa di originario che possa far apparire il valore insito nei beni, ma sempre devono essere essi stessi derivati.

Si deve a Locke, secondo l'autore, l'aver favorito la nascita di teorie che individuavano nel bisogno il centro propulsore del progresso e della civiltà. Delineando il bisogno quale unico fenomeno alla base della genesi delle tendenze, si è omesso di analizzarlo nello specifico e lo si è considerato del tutto acriticamente come sorgente dei beni stessi. In questo modo ci si è ancorati ad una visione univoca dell'uomo, riducendolo ad un mero consumatore di beni e su questa visione si sono spiegati l'intera dinamica della vita volitiva e gli stati emotivi che ne sono a fondamento. Si potrebbe dire che si è fatto dell'abusato adagio che ammoniva di far di necessità virtù la chiave esplicativa del progresso, traslando un fenomeno apparso solo con la civiltà moderna, quello dei bisogni come generatori del consumo e della produzione dei beni, nel nucleo stesso della natura umana.

#### **4.3.3 Le correlazioni intercorrente tra il sentimento di felicità e il valore**

Dunque Scheler sostiene l'esistenza di una relazione diretta tra il sentimento di felicità e il valore positivo della persona stessa, tra il volere buono e i sentimenti positivi concomitanti. Nei paragrafi precedenti ci si è limitati solo ad attestarne fenomenologicamente l'esistenza, ora sarà necessario delinearne le caratteristiche. Per condurre un'analisi di tal genere, bisogna, in primo luogo, enucleare tale relazione da quella più generale intercorrente tra valori positivi e negativi e sentimenti degli individui, per cui tali valori siano immanenti ad una determinata tendenza, mostrando quali correlazioni aprioriche sussistano in questo caso.

Il primo tipo di correlazione è quello che corre tra piacere ed esistenza del valore positivo, in base a cui «l'esistenza sentita di un valore positivo provoca come reazione nell'essere in oggetto una qualche forma del piacere»<sup>186</sup>. Ciò vuol dire che quando si assuma un certo contenuto assiologico di carattere positivo come fine delle proprie aspirazioni, l'opera attraverso cui si converte questo valore dal non-essere all'essere è

---

<sup>186</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 438.

accompagnata da un sentimento di soddisfazione e, viceversa, se tale valore si configura come un fine di una ripulsa, l'insoddisfazione sarà tanto maggiore quanto più la ripulsa giunga al suo scopo. Tutto ciò vale in maniera ribaltata per i valori negativi, per cui l'esistenza sentita di essi origina nell'individuo insoddisfazione, che si rivela tanto più profonda quanto più la tendenza verso di esso persegua un certo fine. Da questo punto di vista, l'essere di questi sentimenti, che accompagnano la manifestazione di un valore, rappresenta anche un segno (*Zeichen*) dell'essere e del non-essere degli stessi valori. È indubbio, inoltre, e nessuna indagine induttiva potrà smentirlo, che la qualità della stessa soddisfazione funga da segno anche della relazione che vi è tra la tendenza ed i valori sentiti.

Esistono situazioni vissute da certi individui in cui in maniera nettamente originaria i valori positivi possono costituire oggetto di ripulsa, mentre i negativi fini di un'aspirazione. Non bisogna negare l'esistenza di circostanze del genere, affermando magari che, qualora un valore positivo divenga oggetto di ripulsa, si esperisce erroneamente a livello emozionale un valore negativo. Esse rappresentano la confutazione di quelle dottrine che fanno derivare i valori e i disvalori rispettivamente da aspirazioni e ripulse e permettono di comprendere più profondamente tratti della natura umana. Infatti, secondo Scheler, le cosiddette nature empie che sentono il proprio essere come fornito di disvalore, tendono verso valori negativi e provano ripulsa dei positivi. Tale loro comportamento non può non condurre ad una negazione del loro stesso essere che si concreta in caratteri autodistruttivi, nella misura in cui essi riconoscano l'esistenza di valori effettivamente positivi. Sin troppo poeticamente, Scheler afferma che tali personaggi malvagi portano così avanti la mania distruttiva, che è possibile individuare come tratto peculiare della loro natura una tendenza distruttiva non solo verso sé ma nei confronti di tutto il mondo che è loro proprio.

La seconda correlazione intercorrente tra valori e sentimenti riguarda il livello di profondità di questi ultimi e fa corrispondere «ad ogni positiva crescita di un valore positivo (all'interno di un determinato livello di valore) dell'essere che porta a compimento gli atti [...] l'intensificarsi del piacere relativo allo stato affettivo corrispondente»<sup>187</sup>. Da ciò consegue evidentemente che ad ogni decremento di valori

---

<sup>187</sup> *Ibi*, p. 440.

positivi corrisponda una diminuzione del piacere, e così via in maniera ribaltata per i valori negativi.

L'ultima correlazione assegna ad «ogni preferenza di un valore superiore rispetto ad uno inferiore [...] una profonda intensificazione del sentimento positivo – mentre ad ogni posposizione del valore positivo si abbina una profonda intensificazione del sentimento negativo»<sup>188</sup>. Ovviamente nel constatare una simile relazione bisogna anche tener conto delle sue conseguenze sulle scelte individuali, poiché ovviamente, se vi è un aumentato senso di soddisfazione nel preferire un valore superiore, questo condiziona le scelte successive rispetto ai valori dati nella preferenza.

Scheler sottolinea come le correlazioni di cui si è parlato non siano affatto un elemento nuovo nella storia del pensiero, essendo già *in nuce* presenti nella dottrina leibniziana. Vi è però una differenza di fondo: egli, a differenza di Leibniz, sostiene l'irriducibilità della perfezione ai gradi dell'essere e si rifiuta di ridurre il piacere ad una qualche forma non chiara di perfezione. Ciò innanzitutto perché i differenti piaceri sono tutt'altro che tra loro equivalenti e non sempre un accrescimento del piacere corrisponda ad una crescita dell'individuo. Ad esempio, dalle emozioni spirituali non consegue proprio alcun valore vitale né tantomeno un miglioramento della vita dell'individuo, ma solo contenuti assiologici e miglioramenti riferiti alla persona spirituale nel perseguimento della propria essenza valoriale: esse forniscono, insomma, una sorta di criterio della nostra lontananza da ciò che dobbiamo essere. Allo stesso modo non si può chiedere ai sentimenti sensoriali più di quanto essi effettivamente possano fornire, e magari connetterli allo sviluppo del benessere organico: per fare un esempio, vi sono svariate malattie organiche combinate con stati di piacere, di cui certo non si può dire che siano indice di salute. Inoltre è escluso che qualsiasi tipo di sentimento piacere o dispiacere possa avere un significato etico, il quale compete solo ai sentimenti della coscienza morale, ovvero «alle variazioni dell'emotività direttamente correlate alla preferenza e alla posposizione dei valori, all'atto della scelta e al nesso intercorrente tra persona e valore in quanto tale»<sup>189</sup>. Tali variazioni devono sempre però pensate al contempo come variazioni della profondità degli stessi sentimenti.

---

<sup>188</sup> *Ibidem*.

<sup>189</sup> *Ibi*, p. 442.

#### 4.3.4 Irriconducibilità della felicità alla sanzione e alla retribuzione. Chiarimenti su elementi di diritto in riferimento all'etica dei valori

Ponendosi la questione su quale ruolo debba assumere la felicità in un sistema morale, Scheler ha ritenuto doveroso riflettere preliminarmente sulle risposte alla problematica che sono state elaborate nella storia del pensiero. Per l'autore, esse rientrerebbero in due grosse tipologie. Un primo tipo reputa che la felicità sia influenzata da un'esistenza dotata di valore morale e quindi affida ad essa una funzione alquanto marginale, escludendo che possa avere una relazione (causale o finale che sia) con la virtù, l'azione e la volontà. In questa prospettiva, la felicità può o configurarsi come premio per l'agire virtuoso o essere postulata come merito (ovvero l'individuo diverrà felice, perché merita di esserlo). Il secondo tipo di teorie considera la felicità in termini stringentemente teleologici, per cui essendo essa il fine di ogni agire morale virtuoso, l'individuo è coartato a tendervi: è l'eudemonismo vero e proprio.

Scheler reputa che sia l'una sia l'altra classe di teorie evada da un'impostazione problematica del concetto di felicità, non chiedendosi su che cosa si fondi un tale sentimento. È dalla base, naturalmente, che bisogna avviare qualsiasi indagine, se si vuole rinvenire l'essenza di un qualcosa. Per cui l'autore comincia col chiarire che, qualora si indaghi su un tale fondamento, esso non può che trovarsi che nel sentire assiologico. Quindi, ogni sentimento di felicità è ontologicamente relato ad una coscienza etica proba: «solo colui che è buono è felice»<sup>190</sup>, spiega Scheler. Ma nello stesso tempo non si può negare che, pur non potendosi porre mai come scopo, questo sentimento possa essere reputato come fonte e radice (*Wurzel*) dell'agire virtuoso, per cui è anche vero che «solo colui che è felice agisce bene»<sup>191</sup>. In virtù di ciò, si deve assolutamente escludere che la felicità possa essere considerata quale premio (*Lohn*) della virtù e quest'ultima come mezzo per pervenire alla felicità<sup>192</sup>.

---

<sup>190</sup> *Ibi*, p. 443.

<sup>191</sup> *Ibidem*.

<sup>192</sup> Scheler tiene molto al tema della virtù. Anche se all'interno del *Formalismo* lo spazio dedicato all'argomento è assai ristretto, essa non è un tema secondario della sua speculazione filosofica, come dimostra il saggio del 1913 (pubblicato per la prima volta sul «Die Weissen Blätter», inconsuetamente sotto lo pseudonimo di Ulrich Hegendorff) dal titolo significativo *Zur Rehabilitierung der Tugend*. Questo è l'unico scritto

Anche quelle tesi che sostengono che sia fondamentale per questo sentimento la sanzione (*Sanktion*), giudicandola l'unico tramite effettivo tra la bontà e l'interesse alla propria stessa felicità, sono da rifiutare. La base di una teoria del genere consta in un pregiudizio negativo sul genere umano e su una concezione errata della persona. Solo se si scioglie l'essere proba dal suo nesso con l'essenza personale e si derivi questa da un complesso di doveri, è possibile procombere in simili errori. Difatti, una tale connessione è indispensabile, nella misura in cui questi sentimenti di felicità non vengano afferrati nel loro essere e profondità e vengano basati solo sulla stessa bontà. Ma la probità, così come la perfidia, è un valore che in maniera originaria pertiene esclusivamente alla persona in sé, nel modo che si è visto, ovvero attraverso la corrispondenza del sentimento di felicità con la coscienza della soddisfazione che si accompagna all'essere buono della persona. E in una simile correlazione è davvero difficile reperire un posto per la sanzione. Anche se una certa azione proba possa cagionare danno al soggetto che l'adempie, per quanto grave esso sia, Scheler sostiene che il dispiacere generato da una tale azione, non potrà mai uguagliare né il piacere conseguente all'azione buona né quello da cui sorge un simile agire, essendo situato negli strati periferici. Per legge eidetica, nessun premio (o nessuna pena) possono recare un grado di soddisfazione (o dolore) tanto profondo quanto quello della felicità (o della mancanza di essa) derivante da una volontà retta (o perfida).

Ma se le cose stanno così, anche quella dottrina che giudica che vi sia una legge naturale, per cui la felicità sia soltanto una retribuzione (*Vergeltung*) per un'azione buona, risulta erronea. Il contenuto della retribuzione può essere soltanto il risultato di qualcosa che causi felicità o danno e che sia attuato rispetto ad altri esseri in riferimento ad una azione buona o cattiva. I premi e i castighi sono tarati rispetto a un simile risultato, che può avere potenzialmente anche un certo significato assiologico e comportare piacere o dispiacere. La retribuzione è però un concetto privo di significato etico, essa ha senso

---

in cui Scheler prende in considerazione questo tema esplicitamente già dal titolo e può essere reputato la sintesi del suo pensiero sulla questione. Per cui non può che apparire almeno problematico il fatto che l'autore non relazioni per nulla la virtù alla felicità, o almeno che dedichi a tale relazione lo spazio che essa possiede nel *Formalismo*. Se è possibile azzardare un tentativo di spiegazione di tale omissione, lo troverei negli intenti parenetici più che disquisitivi dello scritto: «la parola virtù ci è stata resa tanto invisa dalle toccati e patetiche apostrofi che le hanno rivolto i borghesi del sec XVIII», Scheler ci ammonisce fin dall'*incipit*. È, dunque, una prospettiva diversa dal *Formalismo* quella da cui parte Scheler, che, infatti, nel procedere del saggio, costruisce un'apologia e una esaltazione delle virtù, in ispecie cristiane, concentrandosi sull'umiltà e la riverenza. (M. SCHELER, *Riabilitazione della virtù*, in M. SCHELER, *Crisi dei valori*, op. cit., pp. 223-255).

unicamente per chi ha subito un danno, e solo se vista dalla parte di un altro soggetto che si riferisca al detrimento. Perde, quindi, qualsiasi significato, laddove sia riferita ad un soggetto che compia un'azione buona o cattiva. «Non è pertanto la *sfera morale*, bensì la *sfera* fondamentalmente diversa *del diritto* quella in cui si situa l'idea della retribuzione»<sup>193</sup>. Nonostante questo suo collocarsi nell'ambito del diritto, la giustizia non può essere dedotta dal concetto di retribuzione stessa, proprio perché questo è strettamente affine a quello di vendetta (*Rache*). Difatti, essa prevede sempre una situazione in cui un terzo abbia un impulso di vendetta particolare e condiviso per una vittima di un danno e contribuisca a realizzare la vendetta della stessa vittima contro l'autore del danno. L'unica differenza, quindi, tra vendetta e retribuzione consta nel numero: alla vendetta bastano due soggetti, per la retribuzione ne occorrono almeno tre. Inoltre la retribuzione è indipendente dall'intensità del sentimento di vendetta del danneggiato: è, infatti, ad essa caratteristico il fatto che chi deve accordarla (un giudice, ad esempio) non debba essere condizionato in nessun modo dal sentimento di vendetta di colui che ha patito il danno.<sup>194</sup> D'altronde, la retribuzione può avere luogo anche se quest'ultimo non nutra alcun sentimento vendicativo, perché essa non ha un significato di colpevolizzazione dell'autore del danno, ma instaura solo un rapporto di causalità tra questi e lo stesso danno. Pertanto, essendo al di fuori della dinamica reo-reato, è possibile che vi sia retribuzione anche nel caso in cui non vi fosse alcun colpevole.

Diverso è il caso della richiesta di espiazione (*Sühneforderung*), che può avvenire in riferimento a un danno anche laddove questi non comporti dispiacere: ad esempio, l'assassinio casuale di un delinquente, senza intenti né vendicativi né ricompensativi, può essere giudicato come un atto espiativo per le sue colpe. In questo senso, sia la vendetta che la retribuzione possono essere visti come due modalità di esaudire una richiesta d'espiazione che deriva da contenuti assiologici negativi. Solo dalla retribuzione e dalla richiesta di espiazione e non pure dalla vendetta deriva invece l'idea di punizione (*Strafe*). Il fatto che la si deduca anche dalla vendetta non trova giustificazione teorica, poiché,

<sup>193</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 445.

<sup>194</sup> Scheler parla anche di una richiesta di vendetta di natura oggettiva, indicando con essa quei casi in cui ci si riferisce a ciò che è stato compiuto e non all'individuo (cfr. M. SCHELER, *Ethik. Ein Forschungsbericht*, in M. SCHELER, *Frühe Schriften*, op. cit., p. 400). Inoltre sulla fenomenologia della vendetta «come elemento più importante nella formazione del risentimento» si confronti M. SCHELER, *Del risentimento quale elemento costitutivo delle morali*, in M. SCHELER, *Crisi dei valori*, op. cit. pp. 12-23.



anche se scomparisse del tutto l'impulso alla vendetta, non si dissolverebbe la richiesta d'espiazione da attuarsi attraverso la punizione.

Secondo Scheler, «la retribuzione e la punizione rivendicano senza alcun intrinseco fondamento una radice puramente morale»<sup>195</sup>. Esse non si collocano nella sfera morale personale, ma in quella dei valori vitali pertinenti ad una comunità. Se difatti analizziamo il nucleo del concetto stesso di male etico e le sue conseguenze sui sentimenti, vedremo che esso può generare esclusivamente un profondo senso di tristezza, mai pretesa di retribuzione. Lo testimonia anche il Vangelo, ove il principio di retribuzione è giudicato eticamente cattivo. Kant erra dunque nel farne un postulato della ragione pura pratica, perché appartiene alla ragione vitalmente condizionata. Come valore vitale comunitario, esso deve essere anche differenziato dai quei valori che sono attuati per certi fini della stessa comunità, come possono essere la difesa. Il valore che esso ha in sé, qualora si attui una retribuzione attraverso un'azione malvagia per un male subito, è costituito dall'effetto di purificazione dai sentimenti di odio per il soggetto cui è stato recato il danno. Insomma la retribuzione risponde alla richiesta di espiazione, fornendo soddisfazione al danneggiato, di modo che questi possa riequilibrarsi moralmente e riacquistare la capacità d'amare. Essa ha effetti anche sul reo che, una volta punito, può rientrare in relazioni etiche con se stesso e con colui a detrimento del quale ha attuato la sua azione.

La punizione non ha però il potere di affrancare dalla propria colpa (*Schuld*). Un tale ruolo Scheler lo riserva al pentimento (*Reue*) etico: esso solo è capace di produrre quella felicità positiva capace di bilanciare il sentimento negativo della colpa. La sua efficacia nel indurre un sentimento di dispiacere è così potente che nessun castigo può farne da surrogato. Il pentimento è per l'autore un moto della coscienza (*Regung des Gewissens*), che si configura come un fenomeno oggettivo che fornisce un vissuto che trascende il materiale dato e come il giudice della nostra vita passata. La filosofia moderna, figlia del *désordre du cœur* della nostra epoca, ha trattato questo fenomeno come un atto dal significato nettamente negativo, una disarmonia dell'anima, una «zavorra inutile»<sup>196</sup> (*unnützer Ballast*), insomma, di cui sarebbe assolutamente meglio liberarsi.

---

<sup>195</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 448.

<sup>196</sup> Cfr. M. SCHELER, *Pentimento e rinascita*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 155.

Essa sostiene che il pentimento ci inchioda ad un passato che ormai è immutabile, senza darci la possibilità di migliorare il presente e il futuro. Durante il pentimento, si confronta l'io di ora con l'io che ha compiuto i fatti. Cosa del tutto priva di senso, visto che quest'ultimo, proprio grazie ai fatti stessi e alle loro conseguenze, si è modificato.

In realtà, il pentimento è una forma di auto-guarigione (*Selbstheilung*) dell'anima, anzi l'unica strada che è possibile percorrere per riacquistare le forze perdute. «Pentirsi significa, innanzitutto, chinarsi su una sezione passata della nostra vita, e imprimervi un nuovo senso parziale e un nuovo parziale valore»<sup>197</sup>. È vero ovviamente che l'azione compiuta rimane invariata, ma non così il suo valore. Questo “inutile” pentimento è in grado di traslare lo stato di valore negativo del quale ci si pente in una modalità nuova in grado di avere effetti sulla nostra vita in generale. Esso è, inoltre, latore di libertà: «pentitevi – e vedrete come proprio nel compimento di quest'atto ci sarà ciò che prima volevate stoltamente ritenere una “condizione” del senso di questo atto, ossia: liberi!»<sup>198</sup>, afferma Scheler. Ci si affranca dalla forza distruttiva della colpa e del male della propria vita passata. In questo modo, non la colpa di cui ci si è contriti, ma solo quella priva di pentimento può avere effetti sulla vita futura, poiché il pentimento estirpa il nucleo stesso da cui la prima prende vita, rendendo così possibile cominciare una nuova esistenza che l'autore definisce verginale. Insomma, il pentimento si configura in Scheler come una sorta di elisir esistenziale, che permette il ringiovanimento morale della propria vita<sup>199</sup> e, al contempo, come la «più potente forza di auto-rigenerazione del nostro mondo morale, che contrasta con il suo morire»<sup>200</sup>. Esso permette di cogliere un diverso senso del tempo, derivato dal fatto che il mio passato è ancora in mio potere, fornendomi quella condizione di affrancamento succitata. Il mio *Erlebnis* si presenta perciò come incompiuto al pari dello stesso dato storico, che è anche esso incompleto e redimibile.<sup>201</sup>

---

<sup>197</sup> *Ibi*, p. 167.

<sup>198</sup> *Ibi*, p. 169.

<sup>199</sup> Molto suggestiva è, a mio avviso, l'immagine con cui Scheler descrive questo mettere da parte il passato e aprirsi a nuova vita: «Come nel medesimo atto dello scalare una montagna *vediamo* la cima avvicinarsi e la valle sprofondare sotto i nostri piedi e sperimentiamo necessariamente le due immagini attraverso quest'atto, così nel pentimento la persona contemporaneamente si eleva e vede la forma più vecchia dell'io sotto di sé». *Ibi*, p. 183.

<sup>200</sup> *Ibi*, p. 201.

<sup>201</sup> Secondo Cusinato, il fenomeno del pentimento risulta fondamentale nella filosofia scheleriana, perché ci dischiude la sua concezione di storia: «In Scheler la storia è comprensibile solo a partire dalla redimibilità del passato, a partire da un passato che modificandosi dischiude il futuro, e viceversa». G. CUSINATO, *Ka-*

Oltretutto esso non solo emancipa chi commette la colpa, ma svolge un ruolo importante anche in riferimento al danneggiato: fa sì che questi possa realizzare un atto di perdono che sia reale. In questo senso spezza il circolo vizioso reo-colpa-danneggiato, permettendo di ripristinare quel rapporto di moralità precedentemente svanito. Il pentimento può anche accompagnarsi con la punizione che ha senso morale solo in questo caso, dal momento che assieme contribuiscono all'attenuazione dell'odio esistente e a ristabilire alcune relazioni morali. Qualora, dunque, non si riconosca questa relazione necessaria della pena col pentimento, questa dovrebbe essere del tutto rigettata, perché si configurerebbe solo come un'aggiunta, inammissibile moralmente, di danno a danno, di male ad altro male. La punizione è, inoltre, applicabile solo a colui che possa essere considerato una persona completa, ovvero adulta, matura, sana di mente, la quale ha, come dire, un diritto alla pena stessa, cioè quello di pretendere, in quanto persona ed essere morale fornito di dignità, una punizione effettiva. Scheler sostiene quindi l'esistenza di un diritto morale alla pena, volendo significare, con tale concetto, che il soggetto ha il diritto di poter essere mondato attraverso di essa, per poter ritessere quelle relazioni morali svanite con chi ha patito il danno e con quella parte della comunità che, immedesimandosi in questi, possa nutrire sentimenti negativi nei propri confronti.

Prendendo in considerazione le ripercussioni della punizione sugli strati profondi del sentimento, è necessario riconoscere che «anche la pena più rigorosa [...] sarebbe comunque più “mite” della più lieve pseudo-punizione legale con finalità meramente pedagogica, perché questa esclude la possibilità di ristabilire una relazione morale proprio nel ridurre l'autore del danno ad un soggetto in stato di minorità»<sup>202</sup>. Ha torto, quindi, Bentham nel ritenere che la punizione sia giusta nella misura in cui sia in grado di poter cagionare un aumento della felicità generale, mentre è condivisibile la posizione di coloro che sostengono che essa non abbia alcuna radice morale e non si fondi sull'idea di giustizia, dal momento che deriva dal valore vitale della retribuzione e dell'espiazione. Essa, dunque, è connessa col benessere di una comunità vitale, che è mossa, in caso di una colpa, da un istinto alla retribuzione e, quindi, ad avere soddisfazione mediante la

---

*tharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, op. cit., p. 359.

<sup>202</sup> Cfr. M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 453.

pena, per quanto questo stesso istinto se riferito alla mera utilità generale di una società debba essere considerato dannoso. Ciononostante, l'attenuazione progressiva dell'istinto di retribuzione non può essere nel modo più assoluto considerato un progresso in termini morali, ma soltanto un sintomo della decadenza vitale di un popolo.

Come si è detto, il principio di retribuzione pertiene alla sfera vitale e non possiede alcun significato e valore etico. Per le persone puramente morali, difatti, non risultano essenziali né la vendetta né la retribuzione, ma unicamente amore e giustizia. Secondo Scheler, queste costituiscono un regno spirituale, che egli definisce comunità d'amore (*Liebesgemeinschaft*), in cui prevale il principio del perdono (*Verzeihung*) e della riconoscenza (*Dankbarkeit*), basato sulla solidarietà morale (*sittliche Solidarität*). Può avvenire che anche in questo tipo di comunità possa essere avanzata una richiesta di retribuzione, ma solo nel caso in cui si configurino come davvero impossibili dal punto di vista etico il perdono e la riconoscenza. Qualora una simile richiesta non venga soddisfatta, essendo essa rivolta alla difesa dei valori vitali, si genera una situazione valorialmente negativa, per cui la sua attuazione deve essere considerata buona in senso relativo.

## **5. Etica, *ethos* ed etiche**

### **5.1 Chiarificazioni sul principio di soggettività assiologica**

Nel trattare la gerarchia dei valori, si è posto l'accento energicamente sul ruolo fondamentale che in essa svolge il principio della relatività assiologica, relatività che non è soggettività, ma qualcosa di più profondo. Anche nel momento in cui si tratta della stessa soggettività è necessario però apportare delle precisazioni: se con essa si intende il fatto che tutti i contenuti assiologici appartengano ad un particolare ambito della coscienza di qualcosa, ovvero al sentire, tramite cui essi si manifestano, l'affermazione, dal punto di vista dell'etica scheleriana, risulta ineccepibile. I valori, difatti, come qualsiasi altro fenomeno, devono apparire in un certo tipo di esperienza, in questo caso nella coscienza senziente. Ovviamente non bisogna fraintendere queste affermazioni:

affermare ciò non vuole dire sostenere che i valori debbano essere ricondotti a fenomeni della coscienza o che essi pertengono ad un'auto-intuizione (*Selbstanschauung*) oppure ancora che essi debbano essere sentiti nella sfera del sé. Ogni contenuto assiologico si configura sempre come indipendente dall'io, che, essendo un oggetto di un particolare tipo di percezione, ovvero della percezione interna, non può mai operare da soggetto del sentire assiologico. Con ciò possono essere ritenute confutate tutte le teorie che intendano il soggettivismo assiologico, come un riportare all'io gli stessi valori.

Vanno, inoltre, respinte anche tutte quelle dottrine antropologiche e psicologiche che in modo completamente acritico teorizzano la pertinenza esclusiva alla natura umana del fenomeno valoriale. Dal punto di vista scheleriano è ben comprensibile il loro errore, visto che anche gli animali possono sentire particolari ambiti assiologici, come i valori dell'utile, del piacevole etc., e poi perché, essendo fenomeni originari, i valori esisterebbero anche se nessuno li potesse mai esperire. Non esistono in natura dati di fatto assiologicamente indifferenziati, ma solo capacità attenuate o assenti, per l'uomo o gruppi umani, di sentire certe manifestazioni valoriali. Se le cose stessero altrimenti e si propendesse per la validità di dottrine del genere, bisognerebbe comunque domandarsi «in base a quale criterio possa venir operata una distinzione tra valori che sono relativi nel loro essere e quelli che lo sono solo nella loro possibilità d'essere sentiti, supposto che se ne possa affermare l'esistenza in linea di principio»<sup>203</sup>. In realtà, nell'essere umano la capacità di afferramento assiologico può svilupparsi in maniera illimitata e, se affinata, si può pervenire alla completezza assiologica dei valori di cui si dispone. Dunque, se nella nostra epoca è accertabile una penuria valoriale, ciò non dipende certamente dal fatto che i valori siano soggettivi alla specie umana, ma solo dal fatto che si sono radicate visioni naturali del mondo che influiscono negativamente sul nostro sentire assiologico. L'uomo naturale può pervenire, infatti, ad una coscienza chiara di certi valori solo se essi si presentano anche sintomaticamente nel proprio comportamento impulsivo. Quindi che i valori ricoprano in un certo senso anche una funzione simbolica rispetto ai bisogni è non solo, per Scheler, qualcosa di accertato, ma egli lo considera anche come l'ostacolo più grosso per il loro giungere alla coscienza, per quanto tutto ciò non condizioni affatto il loro stesso essere. Meno si rivolge l'attenzione alla propria coscienza spirituale,

---

<sup>203</sup> *Ibi*, p. 330 e s.

maggiormente i valori svolgono solo una funzione simbolica rispetto a cose, rilevanti solo per il nostro essere proprio corporeo. Citando San Paolo, l'autore afferma: «quanto più viviamo nel nostro ventre, come dice l'Apostolo, tanto più *povero* di valore diviene il mondo, e tanto più i valori disponibili sono presenti solo limitatamente alla loro possibile funzione di segno per beni “importanti” vitalmente e sensorialmente»<sup>204</sup>. Inoltre, i valori superano la soglia dell'attenzione pulsionale (*triebhafter Aufmerksamkeit*) umana nello stato di società, solo in caso di penuria dei loro soggetti portatori, per cui la loro produzione risulta logorante ed i beni a loro relativi siano posseduti in quantità maggiore rispetto alle proprietà altrui. Si può semplicemente esemplificare questo principio facendo riferimento alle condizioni di vita delle classi abbienti nella storia, il cui lusso e superiorità sono misurati non su un parametro costante, ma in relazione alla differenza di condizione delle altre classi. Pertanto, affinché un valore abbia nitidezza per l'attenzione, è necessario che venga riferito non ai beni che già si possiedono, ma a quelli che non si possiedono. La soggettività della coscienza, che depaupera la nostra capacità di cogliere i valori, si palesa proprio nel fatto che certe differenze assiologiche o addirittura soltanto simboliche vengano confuse con i valori in quanto tali. È, però, essa una componente prettamente umana da cui non è possibile dedurre in nessun caso la soggettività dei valori stessi.

L'uomo ha però la possibilità di emanciparsi «dagli obnubilamenti della prospettiva indotta dagli interessi del tempo»<sup>205</sup>, allorché scopre l'esistenza di direzioni profondamente differenti nel modo in cui i contenuti assiologici possono venire a datità. Svincolandosi dal contenuto simbolico che determinati beni hanno per noi, egli può porsi nella condizione di volgersi verso la materia assiologica in sé e di operare in modo che la formazione dei propri beni collimi con i valori effettivamente sentiti. In questo caso a prevalere è il principio di solidarietà (*Solidaritätsprinzip*), creandosi uno stato di fatto, in

---

<sup>204</sup> *Ibi*, p. 332. Scheler cita spesso nei suoi testi autori cristiani e gli stessi Vangeli, ma nonostante l'opinione di coloro che hanno affermato la vicinanza del mondo dei valori cristiani al sistema scheleriano (si veda tra gli altri D. V. HILDEBRAND, *Max Scheler als Persönlichkeit*, in D. V. HILDEBRAND, *Die Menschheit am Scheideweg. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge*, op. cit.), è necessario sottolineare che l'autore «non per questo si caratterizza come interprete delle fonti», poiché «vi si richiama solo per sottolineare la giustezza del suo sistema» (K. WOJTYŁA, *Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler*, in K. WOJTYŁA, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e i saggi interpretativi*, op. cit., p. 297).

<sup>205</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 333.

cui la stima di cui sono suscettibili i beni si configura come inversamente proporzionale alla loro proprietà. Quindi, tra le cose di valore che possono essere possedute saranno assiologicamente più elevate quelle che hanno un maggior contenuto valoriale nell'ambito vitale (la terra, l'acqua, etc.), dal momento che maggiore è la loro disponibilità e tanto più alta sarà la considerazione che si avrà di loro. Si aggiunge, per questa classe di beni, al loro valore effettivamente sentito la percezione che essi possono essere fruiti assieme ad altri individui.

Se ci si volge verso i valori in sé, si modifica, inoltre, anche il rapporto con l'altro. Qualora, difatti, si percepisca una determinata persona come latrice di un valore superiore al proprio, questo si manifesterà in sé e la situazione sarà vissuta dall'individuo senza alcuna invidia né spirito competitivo. Ma ciò che è fondamentale è che si avrà una possibilità di cui precedentemente non si disponeva, ovvero quella di sentire il valore delle altre persone. Vi sarà, afferma Scheler, un'espansione del nostro stesso universo assiologico e si giungerà alla consapevolezza dell'esistenza di un'infinità di valori non ancora sentiti. Può avere luogo una tale rivoluzione valoriale «solo superando la struttura del vissuto dell'uomo naturale e la sua unilaterale affermazione nella nostra epoca», in modo da consentire alla luce diurna «di penetrare nell'occhio spirituale del nostro sentire»<sup>206</sup>. Il motto dei frati minori “*omnia habemus nihil possidentes*” esprime secondo l'autore in modo perfettamente adeguato questo volgersi verso la liberazione del proprio sentire.

## **5.2 Relatività assiologica**

### **5.2.1 Relatività dei valori all'uomo**

Non esiste per Scheler un'etica umana, poiché l'umanità è, in quanto tale, in ogni sua forma solo un oggetto come tanti, tramite cui è possibile afferrare valori. Quindi erra chi la ritiene il soggetto necessario del sentire assiologico, affermando che valori etici sarebbero impliciti in un'indeterminata coscienza della specie, la quale costituirebbe

---

<sup>206</sup> *Ibi*, p. 334.

concomitantemente lo stesso orientamento del *Fühlen*. Secondo l'autore concezioni del genere si sono affermate in virtù delle teorie evoluzioniste, che definiscono l'essere umano come il risultato di un processo naturale, incastonandolo in un meccanismo logico-necessario troppo angusto per esplicare la complessità antropologica. L'umanità è invero differenziata in razze, popoli, etnie, etc., è variabile in sé, per cui qualsiasi tentativo di chiarificazione della sua natura deve essere impostato sulla base del suo sviluppo psicofisico. E se è questo (così come è in realtà) il punto di partenza, risulta incomprensibile fare di essa la sorgente o il principio di valutazioni assiologiche: l'umanità è buona o cattiva, solo nella misura in cui vi siano uomini buoni o cattivi. D'altronde, se si tentasse di applicare teorie antropologiche siffatte all'etica, si giungerebbe a risultati indubbiamente insidiosi. Ogni uomo sarebbe probo, soltanto qualora facesse coincidere il proprio nucleo morale con la cosiddetta coscienza della specie, nella più pedissequa conformità all'istinto di gregge. Sarebbe, dunque, impossibile fornire un giudizio etico sulla stessa umanità e sulla sua coscienza, o rintracciare comunque un criterio attraverso cui rilevare il suo peggioramento, poiché se essa stessa possiede la funzione del proprio parametro, ogni valutazione assiologica che si esprime a suo riguardo sarebbe variabile quanto il suo stesso mutare, per cui si perverrebbe ad una costanza stantia degli esiti finali.

Anche se l'uomo è il luogo di apparizione degli stessi valori morali, anzi è l'unico luogo della loro apparizione, questi sussisterebbero anche se, per pura ipotesi, non vi fosse alcun essere umano in tutto l'universo, dal momento che, essendo i contenuti assiologici e le loro correlazioni indipendenti dalla particolare conformazione organica che caratterizza l'umanità, questa rappresenta solo l'occorrenza per il loro manifestarsi. Se, in un certo senso, si volesse affermare che le leggi della dinamica fossero condizionate dalla struttura umana, un processo del genere agli occhi di tutti risulterebbe quantomeno inverosimile. Ora, quell'autonomia che si fornisce a qualsiasi legge della fisica, della matematica etc., è la stessa che possiedono i valori: come la legge di gravità si manifesta, ad esempio, nella caduta di un sasso, pur non essendo posta in quello stesso sasso o in quella stessa caduta, così i valori sono indipendenti dal luogo della loro manifestazione.

Essendo fenomeni invariabili ed oggettivi, i valori etici non sono nemmeno



soggetti alla loro afferrabilità: possono esistere interi popoli, o anche intere epoche, che non hanno mai colto uno nemmeno di essi, eppure ciò non inficia il dato di fatto della loro esistenza. «L'importante è che, *comunque ed ovunque esistano tali atti* [etici], essi e i loro oggetti rientrino nell'ambito di validità d'una legge indipendente dall'esperienza induttiva così come lo sono i principi della geometria dei colori e dei suoni»<sup>207</sup>. Scheler si spinge addirittura più avanti, sostenendo che, qualora fosse confermata l'ipotesi della scaturigine polifiletica dell'umanità, non dovrebbe destare di certo meraviglia che determinate classi assiologiche potessero essere sentite solo da certe etnie e non da altre: anche in questo caso non vi sarebbero argomenti sull'oggettività dei valori e delle loro leggi. In sostanza, sentiti da uno o dall'intera umanità, i valori non mutano la loro natura.

Quanto detto per la materia valoriale è innegabilmente valido anche per tutto quel complesso normativo che disciplina le nostre azioni. Nonostante la loro oggettività, tali prescrizioni sono soggette, per la loro attuazione, alla condizione (di cui si è già discusso) del poter-fare. Quindi, anche se etnie diverse potessero sentire gli stessi valori, gli obblighi ideali conseguenti potrebbero avere anche forme del tutto differenti, essendo sottoposti alla verifica della loro effettiva e reale attuabilità. Scheler asserisce che questo è un principio che non contraddice per nulla, anzi che presuppone, l'elaborazione di una struttura etica secondo contenuti assiologici materiali: «è proprio l'assolutismo etico, cioè a dire quella dottrina che afferma l'esistenza di evidenti, di eterne leggi di preferenza e corrispondentemente di una gerarchia dei valori, quello che ha riconosciuto e che poteva riconoscere la relatività ben più profonda delle valutazioni morali»<sup>208</sup>. L'universo valoriale è, difatti, potenzialmente infinito, pertanto è indiscutibile che possano apparire nella storia umana contenuti assiologici sempre nuovi, afferrati per la prima volta da un singolo individuo, la cui caratteristica è di essere più elevati di quelli dati in precedenza. Ma ciò non pregiudica né la validità universale del processo apprenditivo né quella degli stessi obblighi ideali.

È necessario, dunque, operare un triplice distinguo: vi è, in primo luogo, l'effettiva e reale detenzione di disposizioni, variabile non solo individualmente ma anche

---

<sup>207</sup> *Ibi*, p. 336.

<sup>208</sup> M. SCHELER, *Del risentimento quale elemento costitutivo delle morali*, in M. SCHELER, *Crisi dei valori*, op. cit. p. 71.

storicamente ed etnicamente, a cogliere determinate materie assiologiche; da questa va poi distinta ciò che vige come universalmente valido per un determinato raggruppamento umano, senza prendere minimamente in considerazione il fatto che i membri di un tale raggruppamento lo possano afferrare o meno; e poi esiste un terzo fattore, fortemente differenziato dai primi due: vi sono valori che si danno in quanto tali come universalmente validi e che, dunque, possiedono il diritto di essere riconosciuti da tutti, a prescindere da qualsivoglia circostanza, anche perciò dal fatto che essi siano, in un certo momento storico o in una determinata cerchia umana, ritenuti universalmente validi o no. Chiarisce Scheler: «il fatto che un valore venga ritenuto universalmente valido per una morale significa solo che si è di volta in volta realmente affermato il giudizio universale, inerente ad una determinata concezione dell'obbligazione ideale»<sup>209</sup>. Anche in circostanze del genere è necessario, però, che vi siano disposizioni atte ad afferrare questo termine obbligativo, nel senso che si deve sempre presupporre la presenza, negli individui di un determinato contesto umano, di disposizioni, appunto, indirizzate a sviluppare la coscienza che certi contenuti del dovere ideale possano essere colti. Vi è, quindi, sempre in Scheler quel richiamo all'effettività, a quella questione del potere che ho cercato di focalizzare negli scorsi paragrafi: non basta che vi sia un certo termine d'obbligazione derivante da un valore, ma è altrettanto necessario che gli individui abbiano la capacità di comprenderlo. Anche qui si vede come sotto la patina di un discorso incentrato sulla relatività assiologica in riferimento al dovere ideale, gorgoglia, come il magma di un vulcano che esploderà dopo qualche anno nello Scheler “eretico e apostata” dell'ultimo periodo, la problematica della realtà. Già in questo caso v'è, dunque, palesemente il confronto con essa: con quel riferimento al «potere», alla restrizione dell'ambito di comprensibilità degli stessi termini obbligativi per suo mezzo, la realtà contrassegna, in tale sfera, i suoi confini allo spirito. È necessario non fraintendere: non voglio assolutamente affermare che nel *Formalismo* erano già bell'e pronte le teorie del *La posizione dell'uomo nel cosmo*, oppure che queste siano una diretta e necessaria emanazione di quello. No, nel modo più assoluto. La mia intenzione è solo quella di svelare (nel senso di togliere il velo e scoprire), indicando quei recessi del sistema dove sono presenti in stato embrionale alcuni concetti-chiave della svolta scheleriana. Quindi: svelare, indicando embrioni concettuali

---

<sup>209</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 338.

che potevano accrescersi e divenire teorie, così come è avvenuto, o abortire. Nulla di più oltre questo, perché già attestare la presenza di questi embrioni nello Scheler fenomenologo significa di per sé mettere in discussione il paradigma del doppio Scheler.

Ritornando al problema della validità universale, l'autore nota come in Kant essa sia applicata in due modi: in un caso, la legge morale in sé è valida appunto universalmente per ogni individuo razionale; in un altro, la validità universale si manifesta già nel contenuto della legge stessa, per cui il volere è buono solo qualora si conformi alla stessa legge universale. Secondo Scheler, nel passaggio dall'uno all'altro uso v'è un procedimento indebito: se è consentito incontrovertibilmente sostenere l'esistenza di una legge valida per ogni essere razionale, non lo è altrettanto presupporre successivamente che ogni uomo sia dotato di ragione e che, pertanto, la legge valga per tutti gli uomini. Che sia questo un passaggio indebito Kant non lo avverte, influenzato così com'è da quel razionalismo e umanesimo del diciottesimo secolo, le cui basi teoriche sono state sostanzialmente smentite dagli studi antropologici ed etnici moderni. D'altronde, per quel che concerne in particolar modo la seconda accezione del concetto di validità universale, nessuno può misconoscere il dato di fatto che è possibile che esistano imperativi che sono conosciuti da un unico individuo, che valgono unicamente per lui, e che valgono soltanto in un certo caso specifico. Questo genere di imperativi rientra comunque nell'ambito del dovere ideale, ma la loro validità non può essere di certo estesa all'intera sfera umana, anche se non per questo perdono di oggettività.

### **5.2.2 Relatività dei valori alla vita**

Quella che è la cosiddetta etica umana, secondo Scheler, ha fatto pertanto il suo tempo. Tutta la filosofia moderna è concorde nel ritenerlo. Le alternative filosofiche contemporanee escludono di porre il fondamento di qualsiasi valutazione etica nell'umanità considerata come specie. Più che altro lo scontro tra le correnti avviene su altre basi: una tendenza afferma che «i valori morali e le leggi morali si possono ricondurre a valori percepibili come relativi alla vita e tali da rappresentare in senso oggettivo strutturazioni di valori vitali», cosicché le leggi che ad essi fanno riferimento siano da rapportare alle leggi universali della vita e, quindi, non all'uomo in sé, ma solo

alla creatura umana in quanto essere vivente strutturato secondo una specifica conformazione organica; un'altra ammette come possibile che si diano all'interno dell'umanità contenuti assiologici che appaiano, ad un certo punto del processo evolutivo, come completamente nuovi, per cui «l'uomo comincia ad aver parte ad un regno che va definito come “sovrumano” e “divino”, nel senso positivo del termine e che è dotato di qualità e correlazioni, indipendenti da tutti i valori e da tutte le correlazioni date nell'ambito della vita in genere, anzi ad esse sovraordinate»<sup>210</sup>. In un certo senso, la dicotomia consta nel porre l'accento o sullo spirito o sulla vita, ma in ogni caso – e questo è il punto fermo di entrambe le teorie – si imposta sempre la questione presupponendo che i valori etici siano in quanto tali irriducibili alla realtà prettamente umana: essi sono o qualcosa in più o qualcosa in meno di essa, pertanto non possono mai appartenere. «In ciò è da vedere forse la principale trasformazione delle concezioni fondamentali dell'etica affermatasi a partire dall'umanesimo»<sup>211</sup>.

È necessario prendere in considerazione la prima di queste teorie che in quanto tale fa capo a grandi pensatori come Nietzsche, Guyau, Fouillée, Spencer, i quali interpretano il principio di relatività assiologica nel senso che ogni essere valoriale sia da riferire in sé alla vita, disconoscendo di fatto l'esistenza di contenuti assiologici pertinenti ad uno spirito puro. È possibile indicare questa modalità del pensiero come filosofia della vita, «ove la specificazione della vita è un *genitivus subiectivus*, che sta ad indicare una filosofia che scaturisce dalla pienezza della vita, o meglio dalla pienezza dell'esperienza di vita»<sup>212</sup>. Vi è però in simili teorie un errore di fondo: assodato che la vita sia in sé un valore, come è possibile poi riferirle tutte le restanti materie assiologiche? Infatti, sostiene Scheler, «se i valori fossero relativi alla vita, sarebbe di per sé esclusa la possibilità di attribuire alla vita stessa un determinato valore; la vita sarebbe in quanto tale un dato di fatto indifferente al valore»<sup>213</sup>. E francamente ciò contraddice ogni constatazione fenomenologica. La vita è, da qualsiasi prospettiva la si ponga, per sua stessa essenza un valore, altrimenti come spiegare il fatto che, in condizioni normali, qualsiasi uomo non

---

<sup>210</sup> *Ibi*, p. 340.

<sup>211</sup> *Ibidem*.

<sup>212</sup> M. SCHELER, *Tentativi per una filosofia della vita*, in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, op. cit., p. 81 e s.

<sup>213</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 341.

può non ritenere un essere vivente fornito di maggior valore rispetto ad un oggetto privo di vita e ciò indipendentemente da qualsiasi sentimento si possa provare verso un tale essere? E ciò a guardare bene vale dai gradi più bassi della vita fino ai più alti.

Nel caso in cui si sostenesse la veridicità di questa teoria, si dovrebbe, per non cadere in contraddizione, presupporre necessariamente l'esistenza, per così dire, di una doppia vita: la vita cui si attribuisce il ruolo di essere la radice del nostro spirito e di ogni suo atto, non potrebbe essere la stessa che ci si fa dinanzi nella *Weltanschauung* naturale o nella visione scientifica del mondo. In sostanza, la vita risulterebbe indeterminabile, poiché quella che si manifesta nella nostra esperienza naturale è pur sempre influenzata dalle leggi e dalla conformazione di quello spirito, che dovrebbe essere reso comprensibile sulla base della vita stessa. Quegli atti che sono precipui unicamente a quest'ultimo, quali il sentire, l'amare, l'odiare, il preferire, il posporre non potrebbero riconoscere la vita come un valore, così come intelletto e percezione non potrebbe farla loro oggetto. Risulterebbe impossibile, quindi, individuare in un essere vivente un valore maggiore rispetto ad una cosa inanimata. Per cui, in virtù di questo circolo contraddittorio, in cui la vita dovrebbe fornire valore allo spirito che a sua volta dovrebbe dare valore alla vita, Scheler sentenzia che «in nessun caso può valere il principio per cui i valori e l'essere dei valori sono come tali relativi alla vita»<sup>214</sup>. Ciò indipendentemente dal fatto che si intenda la materia assiologica vitale come una specifica modalità valoriale o che la si riferisca stringentemente ai suoi portatori, fenomeni o dati di fatto.

Scheler non nega naturalmente l'esistenza di una classe di valori vitali che, come si è detto, ha oggetti e fenomeni propri, irriducibili ad altre modalità assiologiche. Piuttosto ciò che gli preme è inquadrarla correttamente all'interno della gerarchia e far valere il principio dell'indipendenza nella propria sfera delle singole classi assiologiche, quindi anche dei valori spirituali rispetto ai vitali. D'altronde, il fatto che vi siano correlazioni tra le unità vitali, che vi siano sentimenti vitali e impulsi sensibili, implica già di per sé il concetto di gerarchia, di coscienza dell'obbligazione e del riconoscimento di norme che sono proprie della vita e prescindono dagli atti propri dello spirito. L'errore consta appunto nel non situare il nobile e il vogare nella posizione, che ad essi pertiene nell'ordine gerarchico, collocandoli all'apice di questo.

---

<sup>214</sup> *Ibi*, p. 342.

È necessario che si aggiunga un'ulteriore riflessione intorno al concetto stesso di vita per che concerne la derivazione dei valori morali da essa. Se difatti per vita s'intende quella relativa agli organismi terrestri, si deve anche tener conto inevitabilmente della sua intrinseca caducità. Nonostante che essa mostri una tendenza alla conservazione, se vista da una prospettiva temporale molto più ampia, la vita stessa è destinata a terminare, per cui il suo periodo di permanenza nella storia dell'universo non può non apparire come insignificantemente breve. Pertanto, nel momento in cui si affermasse che gli organismi terrestri fossero meri portatori di sue manifestazioni e concomitantemente che essa sia costituita unicamente dalle attività e dalle precipuità di questi organismi, come chiedere a costoro di rispettare norme etiche idonee a favorire la vita, subordinando ad esse la propria felicità sensibile, se poi il tempo di permanenza della vita terrestre nell'universo risulta così effimero e un suo prolungamento ancor più risibilmente minuscolo? Insomma, «il pensiero di una decadenza della vita come tale implicherebbe la *soppressione* di tutti i valori morali, cioè un'idea che contrasta evidentemente con ogni consapevolezza del *significato* dei valori morali»<sup>215</sup>.

Per avere una stima che sia corretta della stessa vita, si deve analizzare in che modo i diversi organismi siano in rapporto di dipendenza. Tanto più, infatti, una forma organica sia autonoma dalle altre tanto meno subisce il processo di estinzione: così le piante sono meno soggette a scomparire, mentre l'uomo, che è massimamente dipendente dalle altre forme di vita per la sua sopravvivenza, risulta massimamente esposto al pericolo di estinguersi. A questo si aggiunge il fatto che l'essere umano in quanto fortemente differenziato è vincolato a condizioni specifiche per la sua sopravvivenza e per la sua riproduzione per cui una loro variabilità sostanziale inficerebbe la sua stessa permanenza sulla terra.

Comunque la si metta solo una visione parziale, quello che Scheler definisce un «auto-innamoramento antropologico»<sup>216</sup> potrebbe indurre a considerare biologicamente l'uomo come l'organismo fornito di maggior valore. Egli è «l'animale ereditariamente malato»<sup>217</sup> e assieme a tutta la sua civiltà, se considerato da una prospettiva prettamente

---

<sup>215</sup> *Ibi*, p. 351.

<sup>216</sup> *Ibidem*.

<sup>217</sup> M. SCHELER, *Sull'idea dell'uomo*, in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, op. cit., p. 65.

vitale, rappresenta niente di più che un «*faux pas* della natura»<sup>218</sup>. Dal punto di vista vitale, quindi, lo spirito che è propriamente e solamente umano, non sarebbe altro che una sorta di morbo. D'altronde non si dice nulla di nuovo nel sostenere che, qualora la natura avesse voluto dotarlo di mezzi di sopravvivenza superiori a quelli degli altri organismi, non l'avrebbe certamente fornito di ragione, coscienza etc., dal momento che queste risultano del tutto inefficaci per questo fine. Erra difatti chi ha la presunzione di cogliere nella ragione un mezzo particolarmente raffinato dell'evoluzione: per questo essa si configura, invece, totalmente priva di valore, poiché, operando in senso contrario agli istinti e a tutto quel complesso di automatismi fisici, così come psichici, necessari per la stessa promozione vitale, di fatto li inibisce, mettendo in atto quel processo per cui si presta attenzione e si giunge a consapevolezza di meccanismi che dovrebbero risultare del tutto naturali. E chi d'altronde potrebbe negare che in luogo della *prudentia* che essa ci fornisce sarebbero stati più idonei nella lotta per l'esistenza denti o artigli affilati o semplicemente una maggiore forza fisica?

Completamente priva di base è anche la tesi di Spencer, che definisce il valore dell'esistenza in base alla capacità di adattamento di un sistema vivente. Il paragone, che Scheler utilizza per chiarire che basandosi su simili presupposti non si potrebbe arrivare in nessun modo alla superiorità biologica dell'uomo, è quello dell'alpinista e del montanaro, l'uno che possiede tutti gli strumenti idonei per la scalata di una montagna e l'altro che invece ha solo un bastone. Ovviamente il primo rappresenta l'essere umano e l'altro l'animale: «poiché il montanaro è indubbiamente il miglior scalatore, si dovrebbe dedurre, qualora valessero davvero i parametri di Spencer, che l'uomo è l'essere dotato di minore valore»<sup>219</sup>. Qualora si opponga che ciononostante l'uomo è, comunque, il più potente degli esseri viventi, quello che possiede una capacità di uccidere maggiore degli altri e l'ambito d'azione e l'ambiente più estesi rispetto a qualsiasi altra creatura, bisognerebbe chiedersi se egli abbia acquisito prerogative di questo genere in virtù soltanto delle proprie forze naturali o anche tramite qualcos'altro. Infatti per il raggiungimento di simili obiettivi egli ha dovuto forgiarsi degli utensili. È indubbiamente vero che anche altri animali lo fanno, in particolare gli antropoidi superiori, ma v'è una

---

<sup>218</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 352.

<sup>219</sup> *Ibi*, p. 354.

differenza sostanziale: l'animale utilizza semplicemente cose che divengono mezzi per un determinato fine, ad esempio le scimmie gettano sassi e frutti contro i loro nemici per farli allontanare; mentre l'uomo forgia il proprio strumento fornendo al materiale «un'unità rigorosa della forma» che costituisce concomitantemente «quell'unità intrinseca significativa che trascende quel significato occasionale conferito all'oggetto stesso da tutti gli scopi per cui viene momentaneamente usato»<sup>220</sup>. Questa struttura significativa è ciò che accomuna nella genesi l'utensile stesso alla cultura spirituale, con la unica differenza che nella produzione dell'utensile la forza spirituale, di per sé ateleologica, si pone al servizio di un bisogno, mentre nella costituzione della cultura essa si manifesta secondo la sua essenza, prescindendo da qualsivoglia fine e realizzando il proprio contenuto. In questo senso, la fabbricazione dello strumento e in generale di ogni altra cosa che rientri nella civilizzazione ha significato e anche valore esclusivamente se si pone al servizio della cultura e della autonoma produzione dello spirito stesso.

Nell'essere umano esiste, inoltre, una facoltà specificamente deputata alla fabbricazione di simili oggetti, l'intelletto. Se si riflette a fondo sulle ragioni della sua genesi si deve convenire che esso si è sviluppato solo nel momento in cui sia regressa la nostra capacità di costituire nuovi organi e allorquando si siano infiacchite quelle forze naturali che sarebbero dovute servire per attaccare o difendersi. La sua costituzione, dunque, non è altro che «la conseguenza di una vita che ristagna»<sup>221</sup>. Ma un animale del genere che deve utilizzare l'astuzia dell'intelletto, forgiando strumenti per sopperire alle proprie carenze biologiche e che si sia così irrigidito nella sua organizzazione da doversi adattare passivamente al proprio ambiente, non essendo più in grado di far crescere organi nuovi, secondo quale criterio può davvero essere considerato la massima espressione dell'evoluzione animale? In verità, quella che è considerata la facoltà che ci ha permesso di compiere il salto evolutivo, l'intelletto, «non è una virtù originaria, ma solo la conseguenza di un'originaria mancanza: esso è la virtù di una mancanza»<sup>222</sup>. Difatti, Scheler sostiene che, qualora lo prendessimo in esame semplicemente dal punto di vista

---

<sup>220</sup> M. SCHELER, *Sull'idea dell'uomo*, in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, op. cit., p. 64.

<sup>221</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 355.

<sup>222</sup> M. SCHELER, *Sull'idea dell'uomo*, in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, op. cit., p. 66.



della vita, esso non può non essere reputato che come la manifestazione più evidente della nostra deficienza biologica e come un semplice surrogato di un istinto venuto quasi del tutto a mancare. D'altronde anche nella stessa specie umana ne abbiamo la conferma: solo i popoli più pavidì e soggiogati e che palesano una forte decadenza vitale hanno dovuto usare la furbizia intellettuale per la loro sopravvivenza.

La stessa civiltà, che nell'utilizzo dell'intelletto trova la sua scaturigine, è causa dell'isterilimento biologico dell'umanità. Essa non fa altro che conservare gli individui più deboli della specie, dando loro la possibilità di riprodursi e ponendosi, quindi, contro lo stesso decorso naturale in cui essi sarebbero destinati a perire. Ma non solo in questo modo la civiltà gioca contro la vita poiché, accade anche che una volta che questi individui siano sfuggiti all'estinzione, vengano declassati al dominio dei più forti. Un tale declassamento, però, lungi dal poter essere ritenuto come un valido sostituto biologico dell'estinzione, si pone contro la vita stessa, dal momento che favorisce, sotto l'egida dei più forti, la crescita numerica dei soggetti deboli, che pertanto riescono a far giungere progressivamente i propri valori al potere.<sup>223</sup> Quindi comunque la si veda, o dal punto di vista della civiltà o dal punto di vista prettamente biologico, quell'animale dotato di intelletto e strumenti, di cui parlava Spencer, non può considerarsi altro che un «vicolo cieco»<sup>224</sup> del processo evolutivo.

La situazione cambia completamente se invece si giudica il valore dell'uomo secondo una prospettiva differente da quella biologica. Qualora difatti si riesca a cogliere in lui quella che è la sua propria essenza, quell'«animale malato, l'animale intelligente e capace di costruirsi utensili – senza dubbio qualcosa di assai deforme – diviene subito magnifico, grande e nobile»<sup>225</sup>. Non ci si soffermerà sull'antropologia scheleriana, perché essa dovrà essere oggetto specifico di un'altra sezione di questo lavoro. Ci si limiterà pertanto solo a fornire concetti-cardini in modo da agevolare la comprensione delle sue conseguenze a livello dell'etica, soprattutto per quel che riguarda la particolare questione, di cui stiamo discutendo, della relatività dei valori all'uomo. Ma una considerazione è necessaria che si faccia. Vorrei mettere semplicemente a paragone due testi, appartenenti a

---

<sup>223</sup> Cfr. M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 356.

<sup>224</sup> M. SCHELER, *Sull'idea dell'uomo*, in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, op. cit., p. 67.

<sup>225</sup> *Ibidem*.

due periodi differenti, tra i quali v'è una distanza temporale di quasi quindici anni. Il primo è estrapolato dal *Formalismo* e il secondo da *La posizione dell'uomo nel cosmo*, saggi che certo non possono essere reputati minori nel sistema scheleriano. Ecco il primo:

«Quanto emerge in lui [nell'uomo] come nuovo elemento in una determinata fase della sua evoluzione è propriamente, da un punto di vista biologico, una *certa ridondanza d'attività spirituale*: è come se in lui e nella sua storia si fosse aperta una fessura da cui appaia, sovrapposto ad ogni forma di vita, un ordine di atti e di contenuti (valori). Tutto ciò si manifesta in concomitanza ad una nuova *configurazione unitaria* di tale ordine, analoga a quella che abitualmente cogliamo come "unità della persona" (a differenza di cioè dell'io, dell'organismo, etc.): la sua interiore articolazione è costituita dall'*amore* e dalla pura *giustizia* che su di esso si fonda. L'idea di questa forma unitaria quale ultimo fondamento dei valori del "sacro" è però l'*idea di Dio* [...] L'"uomo" considerato come essere terreno "assiologicamente più qualificato" e come natura etica, può essere compreso e fenomenologicamente osservato solo sul presupposto e "nella luce" dell'idea di Dio! Possiamo addirittura affermare che egli, giustamente considerato, è solo il movimento, la *tendenza*, il *punto di passaggio* verso l'*ambito del divino* [...]. Questa è quindi la vera definizione dell'"uomo": egli è una cosa *trascende se stessa e la propria vita ed ogni vita*. La sua essenza specifica, astrazione fatta dalla particolarità del singolo organismo, è quel movimento, quell'atto spirituale del trascendere se stesso»<sup>226</sup>.

Quest'altro passo è tratto dalle ultime pagine del *La posizione dell'uomo nel cosmo*:

«Uno dei frutti più belli che si possono menzionare, relativamente a quel processo graduale attraverso cui si costruisce la natura umana, a partire dai livelli inferiori dell'esistenza, processo che ho tentato qui di descrivere, riguarda proprio la *necessità* interna con cui l'uomo, nell'attimo stesso in cui è *divenuto uomo*, grazie alla coscienza del

---

<sup>226</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 356 e s.

mondo e di se stesso e grazie alla capacità di oggettivare anche la propria natura psico-fisica – segni, tutti questi, inequivocabili dello spirito – in questo stesso attimo, dicevo, l'uomo deve altresì cogliere *l'idea di più formale di un essere sovramondano, infinito, assoluto*. Una volta che si sia tratto al di fuori di tutta la natura – e questo coincide propriamente con la sua essenza, anzi è l'atto per eccellenza del divenir-uomo – e abbia acquisito la capacità di oggettivarla, in quello stesso istante l'uomo si volge *sgomento* intorno ed esclama: «Dove sono, dunque, io stesso? Qual è il mio posto?». In tale attimo l'uomo non può più dire: «Io sono una parte del mondo, e sono avvolto da esso», infatti proprio in quel momento l'essere attuale del suo spirito e della sua persona stanno trascendendo le *forme* ontologiche di quel “mondo” di tipo spazio-temporale»<sup>227</sup>.

Balena subito agli occhi e in modo abbastanza palese l'affinità non solo concettuale, ma anche stilistica: quel modo propriamente scheleriano di trattare la questione umana, di interrogarsi sull'uomo e non contentarsi di risolvere le proprie risposte in definizioni biologiche o desunte dalla tradizione filosofica. La problematica per l'autore non è incentrata su che cosa sia semplicemente l'uomo, ma su quale ruolo gli appartenga in maniera esclusiva all'interno del tutto, ruolo che ne definisce la differenza essenziale con ogni altro essere vivente. E questo nel *La posizione dell'uomo nel cosmo* tanto quanto nel *Formalismo*: la ricerca umana di Scheler rimane ininterrotta, idee che erano presenti – lo ripeto, in stato propriamente embrionale, anche se non è questo il caso perché, a mio avviso, sul problema-uomo il pensiero scheleriano ha dimostrato una certa costanza – in quel periodo che è definito come fenomenologico vengono riprese, rielaborate parzialmente e legate in modo stringente ai risultati della fase successiva del proprio pensiero, quasi a mo' di conseguenze di cui egli proprio non poteva non tenere conto. Se si aggiunge che la prima volta che compare – almeno stando alle mie ricerche, potrei essere smentito, ma non credo – la dicitura “la posizione nell'uomo nel cosmo”, con una lievissima differenza che per altro opportunamente il curatore dell'edizione italiana, Caronello, fa finta di non cogliere, traducendo nell'espressione “*die Stellung des*

---

<sup>227</sup> M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 176 e s.

*Menschen im All*”, quell’*“All”* finale semplicemente come “cosmo”, la prima volta, dicevo, che essa appare non è nel famoso saggio del '27, ma proprio nel *Formalismo*.<sup>228</sup> Se si riflette a fondo su tutti questi fatti, che qui ho presentato in maniera ancora incompleta, se si compie un'analisi comparativa dei testi dell'uno e dell'altro Scheler, mi chiedo se sia ancora condivisibile la tesi canonica della «rottura ingiustificata»<sup>229</sup>. Forse dobbiamo trarre conseguenze diverse anche alla luce dell'opera completa, la cui pubblicazione è ormai da qualche anno terminata, forse per correttezza verso questo autore dobbiamo rivedere le nostre chiavi ermeneutiche: è giusto, a mio parere, almeno tentare di farlo.

Riprendendo il filo del nostro discorso intorno alla relatività dei valori alla vita, stavamo dicendo che solo se considerato da una prospettiva non biologica l'uomo può essere considerato come «il più valido degli esseri viventi»<sup>230</sup>. Questa superiorità assiologica umana può essere infatti reputata correttamente fondata, solo qualora sia basata sui valori supremi, cioè quelli del sacro e gli spirituali, che sono *toto coelo* differenti da tutte le altre categorie assiologiche su cui le dottrine vitaliste fondano la propria etica. Ma se le cose stanno in questo modo, non si può non concludere, secondo Scheler, che «nel valutare l’“uomo”, *presupponiamo* già di fatto valori che sono indipendenti da quelli vitali» e che «l’ “uomo” è “il più elevato degli esseri” solo perché è portatore di atti indipendenti dal suo organismo biologico e vede realizzare valori che corrispondono a tali atti»<sup>231</sup>. È, in sostanza, questo suo essere l'unico portatore di valori

---

<sup>228</sup> Cfr. M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 358. L'espressione compare anche in *Zur Idee des Menschen*, ma quella parte del *Formalismo* è di poco antecedente a questo saggio. Cfr. M. SCHELER, *Sull'idea dell'uomo*, in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, op. cit., p. 51.

<sup>229</sup> Tra gli altri si veda in particolare D. v. Hildebrand, per la radicalità con cui esprime la tesi dei due Scheler: «C'è una rottura (*Bruch*) nella sua filosofia, che più radicale non potrebbe essere pensata, una rottura ingiustificata. Essa può essere capita solo a partire dall'uomo Scheler, dalla tragicità complessiva della sua natura e del suo destino di vita» (D. v. HILDEBRAND, *Max Schelers Stellung zur Gedankenwelt*, in D. v. HILDEBRAND, *Die Menschheit am Scheideweg. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge*, Habel, Regensburg 1954, p. 608).

<sup>230</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 356.

<sup>231</sup> *Ibidem*. Cfr. anche *ibi*, pp. 129-131. Come sostiene Lambertino non bisogna considerare la fondazione dei valori vitali da parte degli spirituali come di tipo ontologico, ma piuttosto di tipo fenomenologico: «Noi riteniamo che la fondazione, cui si rifà Scheler non sia costitutiva nel senso che il valore vitale – come del resto ogni altro valore – derivi dall'atto e dal corrispettivo valore spirituale: si tratta infatti di una correlazione in cui lo spirito [...] non crea, ma evidenzia l'assoluta oggettività delle essenze assiologiche, e in tal senso ne condiziona la *datità* assiologica, cioè fa sì che i valori vengano compresi così come sono». D'altro canto, «una diversa interpretazione non potrebbe non pregiudicare l'irriducibilità delle diverse modalità assiologiche» (A. LAMBERTINO, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, op. cit., pp. 214-215).

che trascendono l'ambito vitale a consentirgli di elevarsi al di sopra della vita stessa e del suo mondo-ambiente in cui gli animali sono, invece, fatalmente immersi. Solo guardando, quindi, l'essere umano dalla prospettiva ultramondana come quel «*quid* che comincia a trascendersi e a cercare Dio»<sup>232</sup>, possiamo ritenerlo senza opporre dubbi di sorta come l'essere eticamente più qualificato.

La ragione per cui i vitalisti intesero l'uomo anche dal punto di vista biologico come valorialmente superiore è da individuare nel fatto che è stato posto – e questo errore è stato commesso in particolar modo da Spencer – a fondamento di tutte le specie il mondo ambiente umano, parametrando, pertanto, la misura dell'adattamento di qualsiasi organismo su tale livello. È per questa ragione che vi è stata l'esaltazione della facoltà umana intellettuale, che «si pone al servizio della grande necessità della vita» e il cui oggetto non è il mondo, «ma l'ambiente dell'uomo»<sup>233</sup>. Ma utilizzando un criterio di questo tipo non si poteva non ricondurre ogni diversità organica a differenze d'adattamento all'ambiente dell'uomo, facendo valere in modo indiscriminato lo stesso principio sia per gli uomini stessi e per gli animali che per la natura nella sua totalità. E le conseguenze teoriche sono state rilevanti: sono stati dapprincipio spiegati le categorie dell'intelletto e il contenuto *a priori* dell'etica tramite il canone dell'adattamento stesso, per cui questi sarebbero semplicemente comportamenti naturali acquisiti, trasmessi poi ereditariamente, e quindi divenuti innati; successivamente la stessa natura, che avrebbe dovuto costituire l'oggetto e il fine del fenomeno adattativo, è stata interpretata a partire da quelle stesse categorie, per cui è stato posto in essere un circolo vizioso in cui il termine che deve essere compreso, ovvero la natura, costituisce il presupposto del termine da cui deve partire la stessa chiarificazione, ovvero le categorie. Ciò conduce Scheler a ritenere che «se ciò cui si riferisce l'adattamento [deve essere] la natura, quale si manifesta nella visione naturale del mondo e nella scienza, non è possibile che la stessa natura, pur rappresentando il risultato effettivo dell'“adattamento” in quanto permeata di quelle categorie abbia costituito l'oggetto dell'adattamento stesso»<sup>234</sup>.

A questo punto vi sono solo due strade percorribili: una è quella kantiana che

---

<sup>232</sup> M. SCHELER, *Sull'idea dell'uomo*, in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, op. cit., p. 71.

<sup>233</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 337.

<sup>234</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 359.

esclude qualsiasi sorta di fondazione biologica per le forme dell'intelletto, ritenendole come un elemento assolutamente ultimo; l'altra sostiene, al contrario, la fondabilità biologica di queste stesse forme dell'intelletto, ma allo stesso tempo ritiene necessario che esse vengano riferite esclusivamente all'ambiente proprio della specie umana, al quale sarebbe contrapposta tutta una serie di altri ambienti e sistemi categoriali. La visione spenseriana è naturalmente al di fuori sia dell'una che dell'altra soluzione, dal momento che egli non fa altro che antropomorfizzare ogni essere vivente, relandolo all'uomo e alla sua *Umwelt*. Nel fare questo, Spencer trasla quello stesso procedimento che egli utilizza per la sua etica relativista nella sfera delle considerazioni storiche di valore. Ogni valore è, pertanto, ricondotto a quelli propri di una specifica cerchia di individui, circoscritta sia temporalmente che geograficamente, ovvero degli uomini contemporanei stanziati in Europa occidentale, per cui tutte le altre valutazioni assiologiche che si sono concretate storicamente devono essere reputate come mere variazioni di carattere tecnico riconducibili in ogni caso nell'ambito dei contenuti assiologici della cerchia umana suddetta.

Nel giudicare la situabilità dell'uomo nel processo evolutivo naturale, Spencer utilizza gli stessi criteri: l'uomo è presunto come il punto più alto e il fine stesso dell'evoluzione, dal momento che il parametro, per valutare il grado di sviluppo evolutivo di un essere vivente, consta in tutti quei valori che, in realtà, hanno sostenuto solo il progresso della civiltà umana occidentale. Dunque, in luogo di un'analisi corretta che avrebbe dovuto considerare l'intelletto solo come una funzione, derivata dalla vita, propria di una determinata specie, e totalmente incapace di dar ragione della vita stessa, poiché questa lo trascende di continuo, Spencer pone in essere tentativi di spiegazione con un forte orientamento antropocentrico che designano la stessa facoltà intellettiva come uno strumento il cui compito sia quello di articolare organismi e di portarli a compimento quasi come una macchina.

### 5.2.3 Relatività storica dei giudizi etici sui valori e critica allo storicismo

Kant sostiene che solo sui presupposti di un'etica formale *a priori* possa essere intesa la variabilità, che si attesta nel corso della storia tra popoli e razze differenti, dei giudizi etici, senza per altro che da questa stessa variabilità derivino conseguenze scettiche. Pertanto ritiene che ogni etica diversa da quella formale, e che quindi sia di natura materiale, debba condurre necessariamente ad esiti scettici, dal momento che le sue stesse valutazioni assiologiche sarebbero storicamente relative. Per mettere in discussione una tesi del genere, Scheler reputa che si debba compiere «un'analisi positiva delle dimensioni di relatività delle valutazioni assiologiche»<sup>235</sup>, poiché, rendendo intellegibili quel raggruppamento di concetti apriorici, essa risulta essenziale per la comprensione storica delle valutazioni etiche. Chi parta invece da presupposti differenti, sostenendo che i valori siano determinati da stati d'animo o percezioni, non può porsi nemmeno alla ricerca di simili concetti, neanche cercandoli nel passato. Lo storicista, in sostanza, non potrebbe mai costatare, ad esempio, la differenza tra la storia delle stelle e dei pianeti e la storia della conoscenza che si ha di essi. «Ho l'impressione – afferma Scheler – che tutto avvenga come se “l'epoca storica” tuttora aperta – con la montagna di fatti da essa accumulati – non sia in grado di esprimere un giudizio su tale decisiva questione; basandosi unicamente sulla storia essa non è in grado di farlo senza aver intrapreso preliminarmente il tentativo d'esprimere, grazie ad un ricco apparato fenomenologico concettuale, un giudizio circa le possibili dimensioni della relatività delle valutazioni assiologiche e circa il rapporto di senso e di armonia su cui potrebbero fondarsi le valutazioni storiche e i loro sistemi»<sup>236</sup>.

Nel momento in cui si cerca di spiegare i dati di fatto che pertengono alla sfera etica secondo una visione storica è necessario, secondo l'autore, che il singolo grado di discernimento intellettuale cosale sia distinto in modo netto dalle considerazioni di carattere valoriale, specie se inerenti all'etica. Pertanto, allorquando popolazioni a noi lontane, ad esempio quelle di un'isola asiatica presso cui a chi fuma tocca la stessa sorte del regicida, mostrano valutazioni etiche così differenti dalle nostre, non bisogna

---

<sup>235</sup> *Ibi*, p. 366.

<sup>236</sup> *Ibidem*.

concludere che vi sia una relatività delle nostre considerazioni assiologiche, ma più che altro si deve riportare ogni cosa a valori a noi noti: nel caso di quella popolazione, ad esempio, bisogna sapere che il fumo è reputato venefico e quindi si staglia contro il benessere vitale della comunità, che rappresenta un valore per noi come per loro. Allo stesso modo si deve procedere per quel che riguarda le variazioni storiche cui sono soggette le istituzioni, ovvero bisogna sempre domandarsi se questa tipologia di trasformazioni sono dovute ad una reale variazione delle considerazioni assiologico-etiche o semplicemente ad una mutazione nella sfera delle cose di valore, dal momento che si possono creare situazioni in cui alcuni beni possono subire un deprezzamento per il fatto che si verifichi una loro sovrabbondanza in natura o perché magari, in quel particolare momento i valori di cui sono portatori sono subordinati nella sfera emotiva a valori ritenuti superiori. Quindi mutamenti che il relativismo porta a conferma delle proprie tesi possono essere spiegati, non adducendo sbrigativamente ragioni di carattere etico-valoriale, ma analizzando più profondamente la storia sociale di un popolo, delle sue superstizioni, delle sue condizioni economiche (carestia, periodi di abbondanza etc.), della sua demografia (crescita e decrescita della popolazione, rapporto numerico uomini-donne etc.).

Se si vogliono raffrontare i differenti atteggiamenti dei vari popoli nei confronti delle valutazioni assiologico-morali, si può operare, dunque, solo tra quelle popolazioni che presentano il medesimo livello di formazione intellettuale, di conoscenze tecniche, di valutazione valoriale etc., in sostanza che presentano in diversi campi la stessa forma di sviluppo. Inoltre è necessario sempre tenere conto che il grado di avanzamento in campo etico non è meramente condizionato dalle motivazioni suddette, ma intervengono altri svariati fattori, per cui potenzialmente una civiltà opulenta e di raffinata cultura può trovarsi ad un grado assai primitivo di sviluppo del sentimento morale. «Solo al di là di tutti questi involucri e mascheramenti (entro i quali la sfera dei valori morali si presenta nell'ambito della storia) si dà il materiale in cui si manifestano i problemi della dimensione di relatività dell'ambito morale inteso nel suo complesso»<sup>237</sup>. In questo materiale devono essere presi in considerazione almeno cinque fattori essenziali:

---

<sup>237</sup> *Ibi*, p. 369.



1. Le variazioni dell'*ethos*, ovvero tutto quel complesso di mutamenti inerenti alla sfera del sentire, degli ordini preferenziali, dell'amore e dell'odio.
2. Le variazioni dell'etica, intesa in senso ampio, ovvero l'insieme mutamenti che si presentano nella sfera giudiziale, delle regole di valutazione assiologica, delle gerarchie di valori date negli atti e nelle funzioni.
3. Le variazioni che riguardano beni, istituzioni e unità d'azione, i quali sono da ritenere come unità di strutture reali, cui pertiene eideticamente il fatto che una certa strutturale valoriale di natura negativa sia in qualche modo data. Questi mutamenti possono essere ritenuti come le variazioni di una singola morale.
4. Le variazioni della moralità pratica, ovvero quell'insieme di mutamenti che concernono assiologicamente l'atteggiamento pratico degli individui, il quale si concreta in base a regole condivise corrispondenti alle strutture preferenziali accettate. I valori di questi comportamenti pratici devono essere sempre riferiti ad un determinato e circoscritto *ethos*.
5. Le variazioni del costume (*Sitte*) e della consuetudine (*Brauch*), ovvero di quei tipi di comportamento basati sulla tradizione.

### 5.3 *Ethos*

Le etiche relativiste commettono, secondo Scheler, il grave errore di applicare valutazioni morali proprie dell'epoca contemporanea a popoli differenti da noi, sia geograficamente che storicamente, col risultato di disconoscere quello che è il fenomeno del mutamento di un singolo *ethos* e di identificarlo illegittimamente col conformarsi della sfera volitiva e attiva ai giudizi assiologici di un'epoca. Possedendo presupposti del genere, esse non possono cogliere quello che l'autore delinea come «la più radicale relatività delle valutazioni morali»<sup>238</sup>, cioè il dato di fatto che si manifestano trasformazioni della stessa

---

<sup>238</sup> *Ibi*, p. 372.

coscienza valoriale e delle strutture preferenziali simultaneamente al mutarsi degli ideali morali (*sittliche Ideale*). Stando a quanto esse sostengono, ogni variazione sarebbe esplicita limitatamente all'utilità del momento di classi sociali o di certe qualità umane, pertanto non si potrebbe mai individuare né una costanza nella superiorità assiologica né tantomeno una precisa gerarchia: «è bene solo ciò che si brama, male ciò che si aborrisce»<sup>239</sup>, sarebbe, in sostanza, il nucleo della loro posizione sull'argomento.

Se però ci si propone di condurre analisi scrupolose dei sistemi di valutazione assiologica, sarà necessario prescindere da questi stereotipi esplicativi e cercare di comprendere «le grandi forme tipiche dell'*ethos* in quanto tale, cioè la struttura senziente-emozionale dei valori e delle regole preferenziali ad essi immanenti», al di là della stessa etica di un popolo, utilizzando il patrimonio concettuale elaborato «dalla dottrina delle dimensioni di relatività delle valutazioni assiologiche»<sup>240</sup>. Una tale tipologia di analisi dovrà ovviamente tenere presente anche delle influenze dell'*ethos* sulla *Weltanschauung* naturale e scientifica, dei condizionamenti di questo, insomma, sul modo stesso di intuire gli oggetti appartenenti al proprio mondo-ambiente. L'obiettivo speculativo sarà, pertanto, quello di individuare le svariate forme di consolidamento di opinioni morali e della loro gerarchizzazione e di comprendere attraverso quali norme, all'interno degli stessi contenuti assiologici, avviene un atto di preferenza. Per farlo è necessario esaminare nel suo complesso manifestarsi l'*ethos* dei popoli, il quale deve essere tassativamente distinto dai suoi adattamenti storici, dal momento che, mentre questi riguardano le differenti morali che si palesano in una determinata realtà storica, l'*ethos* è al contrario già di per sé presente in tali realtà e pertanto non si adatta a queste, piuttosto ne fa da fondamento e ne costituisce la struttura.

Si è visto che Scheler considera la propria etica come oggettiva e assoluta, ma nello stesso tempo non si sottrae ad una analisi attenta delle differenti morali che si sono consolidate nel corso della storia. Eppure non vi è incoerenza nella sua posizione, poiché riconoscere l'esistenza di *ethe* differenti e ammettere anche un'estrema relatività delle valutazioni valoriali non significa abbracciare, al contempo, il relativismo etico. Il senso

---

<sup>239</sup> M. SCHELER, *Del risentimento quale elemento costitutivo delle morali*, in M. SCHELER, *Crisi dei valori*, op. cit., p. 174.

<sup>240</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 373.

di questa relatività e della concomitante pluralità di *ethos* consta, nella sua prospettiva, nel fatto che il *Fühlen* assiologico e l'intuizione della gerarchia dei valori sono in quanto tali connessi alla cooperazione dei vari *ethe*. Quindi la molteplicità e la variabilità di questi non smentiscono l'assolutezza dell'etica, ma al contrario «è proprio l'etica assoluta, giustamente compresa, ad implicare – od addirittura a postulare – questa diversità»<sup>241</sup>. Un'etica, dunque, quella scheleriana, in cui la diversità è addirittura postulata. E lo è da parte dei propri fondamenti stessi, il sentire e l'intuizione della *Rangordnung*. Ora è necessario rapportare questo tipo di concezione ad un'istanza del periodo successivo: la tesi dell'*Ausgleich*. Operando un simile collegamento, non si può non rilevare tutta la forza di un pensiero che chiama alla cooperazione e all'armonizzazione *ethos* di popoli ed epoche differenti (il concetto stesso di *Ausgleich*, appunto), per giungere alla piena attuazione del regno oggettivo dei valori, che nessun'epoca e nessun popolo è in grado in maniera autonoma di realizzare<sup>242</sup>.

Scheler pertanto sostiene che proprio in ragione della differenziazione delle valutazioni assiologiche, si deve presumere che vi sia al di là di esse un universo valoriale oggettivo ed assoluto, che può essere compreso esperenzialmente solo in modo progressivo e secondo alcune strutture di alternativa valoriale. La differenza col relativismo è, dunque, sostanziale. Questo interpreta i contenuti assiologici esclusivamente come simboli delle valutazioni dei beni e dei comportamenti dominanti in una singola cerchia culturale, capovolgendo di fatto la realtà. Le conseguenze di una tale posizione sono quelle che si sono analizzate prima: l'interpretazione della storia etica come un crescente adattamento delle azioni morali ai valori assolutizzati pertinenti al proprio tempo. Il meccanismo è, perciò, chiaro: le proprie valutazioni assiologiche, quelle

---

<sup>241</sup> *Ibi*, p. 375. Ferretti fa derivare questo richiamo alla cooperazione degli *ethe* dagli stessi presupposti della gnoseologia generale: «La tesi gnoseologica generale di Scheler, della funzionalizzazione delle essenze e della conseguente necessità di una cooperazione degli uomini nello spazio e nel tempo per una migliore conoscenza del mondo, trova così in campo etico una delle sue applicazioni più significative» (G. FERRETTI, *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, op. cit., p. 265). È preziosa questa intuizione di Ferretti, poiché consente non solo di connettere la tesi della cooperazione degli *ethe* a quella successiva dell'*Ausgleich*, ma anche di far derivare il tutto dagli stessi presupposti della teoria della conoscenza generale, fornendoci, pertanto, la possibilità di impostare il discorso su Scheler, almeno da questo punto di vista, nei termini non di mera continuità, ma addirittura di sviluppo necessario. Trattandosi di derivazioni logiche, in questo caso non vale quel discorso sui concetti-embrioni di cui precedentemente si è parlato, ma almeno per questi tratti del pensiero scheleriano è addirittura d'uopo un'interpretazione unitaria.

<sup>242</sup> Cfr. su questo punto anche G. CUSINATO, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, op. cit., p. 328, la cui interpretazione differisce non di molto dalla mia.

del proprio tempo e del proprio popolo, sono considerate boriosamente le più corrette e devono costituire il parametro attraverso cui misurare le altre. Dunque, c'è da concludere che «i cosiddetti “relativisti” etici non sono di fatto stati mai altro che gli assolutisti volta a volta del *loro* presente»<sup>243</sup>. Ma partendo da una presunzione del genere, com'è possibile comprendere gli *ethos* di altre epoche e di altri popoli?

D'altro canto, riconoscere, anche solo in termini di possibilità, l'esistenza di un'etica oggettiva non significa preservarsi dagli sbagli. Si potrebbe, infatti, commettere l'errore opposto di misconoscere la molteplicità degli *ethos* e, di conseguenza, strutturare dottrine che velatamente presuppongono come costante e immutabile un certo specifico *ethos*. È questo l'errore dell'etica formale, che nega che tra etica vera e propria e moralità pratica vi possa essere un *ethos*. Non avvedendosi della storicità di questo e del suo essere *Erlebnis* dei valori e della loro gerarchia, questa dottrina, infatti, deve necessariamente sostenere la possibilità dell'affermarsi di un'etica perfettamente compiuta in ogni epoca, etica che poi sarebbe sempre capace di attuare i valori morali, i quali deriverebbero, secondo essa, da un'unica proposizione. Facendo ciò, però, si deve forzatamente riportare alla moralità pratica o alle pulsioni umane qualsiasi variazione storica delle valutazioni etiche, dimostrando in ciò una superbia anche superiore a quella del relativismo. In conclusione, «la storia immanente dell'*ethos* in quanto tale – la più centrale all'*interno* di tutte le storie – non si dischiude né a tale dottrina, né tantomeno al relativismo etico»<sup>244</sup>.

È cruciale, per l'autore, invece comprendere come avvengano le mutazioni inerenti all'*ethos* in quanto tale. Secondo Scheler in questa sfera intervengono due fattori determinanti, l'amore e il genio religioso-morale. Di entrambi parleremo in apposite sezioni di questo lavoro, è sufficiente qui sintetizzare il loro ruolo in quest'ambito: con l'amore vi è l'apparizione di valori nuovi e superiori; il genio morale si configura come il soggetto cui si dischiude il regno assiologico. Dunque, affinché si affermi una mutazione di un determinato *ethos* è necessario che, attraverso un moto d'amore, vengano sentiti

---

<sup>243</sup> M. SCHELER, *Del risentimento quale elemento costitutivo delle morali*, in M. SCHELER, *Crisi dei valori*, op. cit., p. 71. Sull'interpretazione scheleriana del relativismo etico si rimanda al saggio L. CLOSS, *Sittlicher Relativismus und Schelers Wertethik. Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät des Pontificium Institutum Academicum S. Anselmi de Urbe*, EOS Verlag, St. Ottilien 1955, pp. 51-69, mentre il problema del relativismo dei valori nell'etica di Scheler è ampiamente discusso nel capitolo «The historical character» del testo A. DEEKEN, *Process and permanence in ethics. Max Scheler's moral philosophy*, Paulist Press, New York 1974, pp. 61 e ss.

<sup>244</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 377.

valori nuovi e superiori da parte dell'unico tipo personale capace di attuare un rinnovamento in questo campo, il genio religioso-morale. Una volta che venga posto in essere tale mutamento, il vecchio *ethos* deve venir messo da parte, poiché non sarebbe solo sintomo di cecità continuare a preferire gli antichi valori, ma persino un male morale. Con questo non si vuol dire che le antiche regole preferenziali siano d'improvviso cancellate, ma soltanto che esse debbano essere accantonate e relativizzate.

Possono presentarsi nel corso della storia una serie di illusioni o di alterazioni assiologiche o addirittura di sovvertimenti dei criteri di valutazione etica. Sarà necessario anche in questo caso analizzare i fenomeni alla radice, affinché si possa decidere se tali mutamenti vanno addotti alla variazione dell'*ethos* oppure siano semplici e pure falsificazioni assiologiche. D'altronde, anche un'intera epoca, secondo Scheler, può ridursi ad accettare come etica dominante una da cui derivino valutazioni assiologiche falsificate, pertanto disaminarle, analizzandone genesi e diffusione, è un passo necessario, qualora si voglia intraprendere un processo di comprensione della storia dell'*ethos* e delle sue variazioni.

Un altro tipo di distinzione va invece condotta tra la posizione assunta verso i contenuti assiologici in quanto tali e quella che pertiene ai singoli portatori valoriali rispetto ad una certa realtà storica. Ad esempio, prendiamo in considerazione la relazione tra valori vitali e quelli dell'utile: i primi favoriscono il ceto aristocratico e, pertanto, un ordine sociale in cui ereditariamente si fornisce alla classe nobiliare prerogative politiche; gli altri, al contrario, promuovono una commistione delle differenze biologico-valoriali e possono dare impulso all'istituzione di una democrazia, pur comportando, in realtà, tra le classi sociali il manifestarsi di possibili tensioni conseguenti alle dinamiche dei rapporti proprietari. Ciononostante, è errato considerare, come un'inferenza necessaria dell'*ethos* vitalistico, il sistema politico aristocratico oppure pensare che da un *ethos* fondato sui valori dell'utile derivi forzatamente una struttura democratica della società. È da ritenere come assolutamente possibile che avvenga il contrario, ad esempio qualora la minoranza aristocratica condivida i propri valori con il popolo.

## 5.4 Etiche

Scheler definisce l'etica di una certa epoca come «la formulazione linguistica e assertoria dei valori e dei rapporti di valore dati nelle intenzioni emotive in quanto tali, nonché dei principi valutativi e normativi ad essi inerenti»<sup>245</sup>. Essa, pertanto, fornirebbe la possibilità di formulare determinati principi, reputati come proposizioni universali, a partire da certi valori e dedurre da essi le valutazioni morali e le regole normative. All'interno di tale definizione generale va comunque distinta l'etica, per così dire, utilizzata, dai principi derivabili logicamente da essa attraverso un'analisi del suo contenuto. La prima pertiene alla *Weltanschauung* naturale-morale concretantesi nel linguaggio quotidiano ed è concomitante a qualsiasi *ethos*; questi altri alla visione scientifica, filosofica e teologica del mondo, la quale, invero, non fa altro che fondare l'etica applicata stessa sulla base di concetti assoluti.<sup>246</sup> Inoltre, quest'ultima tipologia di visione morale si manifesta tendenzialmente laddove un certo *ethos* si avvia al declino e poiché deriva, come si è detto, i propri presupposti dall'etica applicata attraverso processi logici, non può porsi mai come una dottrina critica di quest'*ethos* decadente: può solo giustificarlo e accontentarsi di elaborare considerazioni assolutamente convenzionali e affini a quelle dominanti. Tant'è vero che, se anche uno solo dei suoi principi si scontra con l'*ethos* accettato, ad essere tacciato di erroneità non è quest'ultimo, ma il principio stesso, e pertanto l'intera dottrina morale elaborata dovrà essere soggetta a emendazioni al fine di escludere questa contraddizione. In realtà, un'etica filosofica come quella che Scheler si propone di elaborare, per essere davvero tale, dovrebbe soltanto relazionare l'*ethos* all'etica vigente, non dedurre meramente da questa i propri principi. A questo fine si devono innanzitutto estrapolare e valutare quegli elementi che il singolo *ethos* considera come evidenti e soltanto in seguito fare lo stesso con le evidenze dell'*ethos* di un'epoca, rapportandole al puro darsi delle strutture etico-valoriali.

Le forme dell'etica, d'altronde, possono enormemente variare rispetto a quelle dell'*ethos*: in alcuni casi addirittura risulta effettivamente impossibile operare un processo di inferenza dall'etica all'*ethos*. Nel momento in cui si dà una situazione di questo tipo, è

---

<sup>245</sup> *Ibi*, p. 380.

<sup>246</sup> Afferma Scheler riguardo questa distinzione: «Con il termine etica noi intendiamo le regole di preferenza *in sé* predominanti in una data epoca e presso un dato popolo, non le «rappresentazioni» filosofiche e scientifiche, le «sistemazioni» che hanno per oggetto una data «morale» (M. SCHELER, *Del risentimento quale elemento costitutivo delle morali*, in M. SCHELER, *Crisi dei valori*, op. cit., p. 73).

lecito parlare di smarrimento (*Verirrung*) morale per l'etica applicata e di errore (*Irrtum*) morale per quella scientifica. Sia l'errore che lo smarrimento devono però essere decisamente distinti dalle illusioni (*Täuschungen*) morali, le quali hanno una scaturigine emotiva e, inducendo la posta in atto di un *ethos* fallace, cagionano il capovolgimento (*Umsturz*) della gerarchia assiologica. Da ciò si deve inferire che gli stessi smarrimento e errore rispetto alle illusioni si configurano come assolutamente innocui, cosicché per Scheler sarebbe meglio sbagliare che illudersi su una certa verità etica.<sup>247</sup>

## 5.5 Coscienza etica e libertà di coscienza

Secondo Scheler la più venefica opinione etica della nostra epoca che costituisce, per giunta, il «presupposto comune di tutte le teorie moderne»<sup>248</sup> è quella che afferma, insistendo per altro sull'evidenza di una siffatta asserzione, che ogni giudizio morale abbia carattere soggettivo. Tale natura della valutazione morale deriverebbe, a parere di queste dottrine, da due fattori incontrovertibili: in primo luogo dal fondamento di esso sulla cosiddetta coscienza etica (*Gewissen*) e, in secondo luogo, dall'imprescindibilità finalmente raggiunta dal principio di libertà di coscienza (*Gewissensfreiheit*). In realtà, la stessa affermazione e ammissione della soggettività etica è sintomo di una debolezza di fondo dei nostri contemporanei: dal momento che porsi alla ricerca di valori oggettivi è un processo lungo e faticoso, si è preferito negarli del tutto. È arduo, infatti, pervenire a valori oggettivi, perché si è ostacolati nella ricerca da tutto un complesso di illusioni, consistenti soprattutto nello scambiare gli interessi personali per i valori stessi. Tutt'altro che raramente, anzi, accade che gli stessi contenuti assiologici sono in contrasto con questi interessi, complicando enormemente il lavoro speculativo. «In effetti, – sostiene l'autore – la nostra conoscenza dei valori morali è intrinsecamente connessa alle manifestazioni vitali della nostra *volontà* più di quanto non lo sia con la nostra coscienza teoretica»<sup>249</sup>.

<sup>247</sup> In generale, si deve aggiungere che le illusioni sono assai più pericolose rispetto all'errore, poiché pertengono alla coscienza immediata. Sulla differenza tra illusione ed errore, si confronti il saggio M. SCHELER, *Gli idoli della conoscenza di sé*, in M. SCHELER, *Il valore della vita emotiva*, a cura di L. Boella, Guerini, Milano 1999, pp. 59-64.

<sup>248</sup> *Ibi*, p. 174.

<sup>249</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 393.

Questo tipo di fenomeno ha un'enorme influenza sulle nostre illusioni assiologiche. Esso trova la sua scaturigine nel fatto che la coscienza-della-differenza (*Differenzbewusstsein*) propria di ogni individuo ha reazioni assai più diversificate in ambito etico di quanto non avvenga in quello teoretico rispetto alle differenziazioni corrispondenti. Pertanto, si genera quel tipo di situazione facilmente verificabile in cui ognuno porta con sé la tendenza a sopravvalutare la condivisibilità dei propri giudizi di valore etico. La ragione della sovrastima delle proprie valutazioni è da ricercare, poi, nell'inclinazione umana a legittimare il proprio agire, argomentando che qualsiasi altro individuo si sarebbe comportato in quella stessa maniera, qualora si fosse trovato nelle medesime condizioni. Infatti, lo scoprire che altre persone possano avere giudizi etico-assiologici differenti dai nostri ci inquieta assai più fortemente che se rilevassimo le medesime differenze nella sfera teoretica. In questi casi si genera nell'individuo un senso di disorientamento e la relativa disillusione, sintomi di quella nostra debolezza che induce a porci sempre alla ricerca di individui che concordino con le nostre valutazioni. Sul fatto che non si possa mai avere il riscontro adeguato e sulla relativa delusione si fonda, secondo l'autore, la dottrina del soggettivismo. Vi è, in sostanza, una tendenza intrinseca all'uomo deluso e impaurito che lo porta ad affermare: «il tuo, i vostri valori (cioè vale a dire i valori di coloro che sono giustificati, che sono “buoni”, alla stregua dell'ordine obiettivo dei valori) non sono “di più”, non sono “migliori” che i nostri valori [quelli degli altri con cui costui vuole condividere le proprie valutazioni assiologiche] (che noi sentiamo “arbitrari”, sentiamo “soggettivi”). Abbasso costoro! Tutti i valori sono “soggettivi”!»<sup>250</sup>.

Questa inclinazione umana avrebbe indotto Kant ad individuare il criterio della rettitudine etica nella potenziale universalizzazione della propria massima nell'agire, il che, per Scheler, sarebbe del tutto insensato, dal momento che dal fatto che una certa massima possa valere universalmente non si può inferire logicamente la sua giustezza in termini morali. Inoltre è da escludere un simile concetto proprio perché contrasta con l'idea stessa di discernimento etico di cui si è discusso in precedenza. Sostiene, infatti, l'autore che è a causa dello scetticismo umano in quanto tale e della diffidenza sulle

---

<sup>250</sup> M. SCHELER, *Del risentimento quale elemento costitutivo delle morali*, in M. SCHELER, *Crisi dei valori*, op. cit. p. 176.



proprie possibilità di possedere un sentire morale autentico, il quale ci fornisca valori etici oggettivi, che si è indotti a cerziarsi con gli altri della probità del proprio agire e a farci propendere per ciò che Scheler indica come nomismo, ovvero l'idea che «una eventuale norma valida per tutti possa indurre al discernimento del bene e quindi anche “di ciò che è bene per me”»<sup>251</sup>, non di certo a causa della correttezza del principio in sé. Pertanto, se si conduce una analisi scrupolosa dei fondamenti storici e psicologici di tale concetto kantiano non si può non convenire sul fatto che la sua scaturigine è da rintracciare in quei gruppi sociali, prevalenti numericamente, che siano deboli d'istinto e di sentimento, dai quali promana anche tutto il disordine emotivo contemporaneo.

Difatti, il processo alla base del soggettivismo che qui si è descritto è costatabile in maniera spaventevolmente agevole nella nostra epoca, in cui le dottrine etiche sono fondate su una morale prodotta dal risentimento: secondo Scheler, l'uomo risentito, come ogni essere umano, ha certamente in sé la volontà di indirizzare la propria volontà al bene, «ma quanto *meno* successo ha il suo sforzo, con quanto più odio e quanta più invidia egli è costretto a vedere coloro che sono “buoni” alla stregua dell'ordine obiettivo dei valori, tanto più cresce la tendenza di svalutare l'idea stessa del “bene”, abbassandola a semplice incognita x *della sua brama di fatto*, del suo stato di fatto»<sup>252</sup>. V'è, quindi, una sorta di vendetta verso ciò che non si riesce a raggiungere che induce l'uomo contemporaneo a proclamare la soggettività dei valori e la loro dipendenza dalla razza, dalla nazione, dagli interessi e dall'uomo stesso. Costui è, prima che risentito, come si è detto, un uomo debole, l'opposto tipologico di quell'altro tipo umano che, rifuggendo dal tentativo di verificare la condivisibilità delle proprie valutazioni, pone in essere i contenuti assiologici che ha sentito come superiori nella struttura preferenziale, anche in contrasto con i giudizi altrui. E d'altronde chi è che cerca sostegno nella valutazione altrui, surrogando l'oggettività con la validità generale? Quale esemplare umano, tentando di motivare i propri comportamenti si giustifica adducendo che anche gli altri tengono una condotta simile e, quindi, aggiunge male al male attraverso il proprio servilismo? Chi, dunque, se non gli individui non ancora persone perché immaturi e i greggi risentiti?

---

<sup>251</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 395.

<sup>252</sup> M. SCHELER, *Del risentimento quale elemento costitutivo delle morali*, in M. SCHELER, *Crisi dei valori*, op. cit. p. 176.

Secondo Scheler, un simile sovvertimento morale si è avviato già con la filosofia dei lumi, che ha fatto dell'idea dell'umanità universale il valore supremo. Nonostante i suoi intenti filantropici e progressisti, la base di questa filosofia era però sempre la medesima: «odio e negazione contro ogni realtà positiva di vita e cultura ch'è sempre un'ascensione audace al disopra del mero "umanità universale" e che *misurata* alla stregua di questo deve svanire nel nulla»<sup>253</sup>. In realtà, l'oggettivismo assiologico per quanto arduo da reperire, va in tutti i casi riconosciuto e pertanto, questo concetto di validità generale e di universalizzazione del consenso può, al più, costituire un criterio per il diritto di un valore all'imporsi sociale della propria esistenza, ma mai come metro di verità o di oggettività etica.

D'altronde potrebbe ben darsi nella morale un fenomeno che è assai diffuso nell'algebra e nelle scienze positive in generale, ovvero che siano pochissimi ad afferrarne certi problematiche: chi e con quali argomenti potrebbe negare che possa darsi una possibilità del genere? Ma se fosse così e si ritenessero al contempo valide le suddette dottrine, che fine farebbe l'etica stessa? Anzi, secondo Scheler, questa è tutt'altro che una mera possibilità, poiché, di fatto, «il concetto di rivelazione nel sistema dell'obiettivismo [...] sta in primo luogo a significare che verità oggettive e valori possono venire *rivelati* ad esseri di comprensione e di sensibilità superiori ad altri che *non* hanno un organo capace di quella conoscenza originaria»<sup>254</sup>. Il fenomeno della rivelazione etica, che in questo senso non ha nulla a che fare con quello religioso, è dunque in questa sfera alla base di ogni conoscenza che possa ritenersi oggettiva. Esso si staglia, oltretutto, come un fenomeno che esclude lo stesso principio di universalizzabilità della massima. Dunque è necessario concludere, per Scheler, che quelle dottrine che si basano, come quella kantiana, sul citato principio di universalizzabilità non possono che reputarsi come destituite di ogni fondamento<sup>255</sup>.

<sup>253</sup> «È per questo – sostiene Scheler – che già il titolo dell'opera di Nietzsche "umano, troppo umano" segna una nuova e migliore via». *Ibi*, p. 178.

<sup>254</sup> *Ibi*, p. 180. Affermazioni di questo tipo confermano l'impostazione elitaria dell'idea scheleriana di progresso. Il ruolo dell'*élite* sarà descritto con accuratezza, allorquando si parlerà dei modelli personali e delle questioni concernenti l'armonizzazione umana. Qui mi premeva di evidenziare soltanto come anche questo concetto conservi trasversalmente (dall'etica, passando per il concetto di persona, sino a giungere all'antropologia e al rinnovamento dell'umanità in generale) una ferma costanza nel pensiero scheleriano, al di là delle anguste classificazioni didascaliche di quest'ultimo.

<sup>255</sup> Pedroli fa notare come in Scheler si presenti in termini radicali la distinzione tra *l'allgemein* e *gültig*, ma anche che essa è in sé profondamente problematica. Secondo il critico – ed è sicuramente una posizione

Non è solo però il concetto di soggettività della coscienza etica a costituire il vessillo teorico di chi sostiene l'inaffidabilità dell'esistenza di un ordine assiologico oggettivo, ma anche quell'espressione seducente, dotata di abbagliante *pathos* emotivo, la quale «sembra chiamare a raccolta, come uno squillo di tromba, tutte le correnti morali del nostro tempo»<sup>256</sup>, la cosiddetta libertà di coscienza. Indubbiamente essa rappresenta un concetto fondamentale – anche un traguardo, da un certo punto di vista – del nostro tempo. Il problema non è, però, negare la sua esistenza o al contrario adagiarsi acriticamente (come fanno in molti) su di essa per giustificare ogni tipo di assurdità etica, ma ricercare pervicacemente che cosa significhi un'espressione del genere. E farlo prima di scagliarsi contro di essa o a suo favore.

Afferma Scheler che il principio di libertà di coscienza, così come è inteso nella nostra epoca, comporta in sé l'eventualità che gli possa essere attribuito il compito nefasto di costituire il perno dottrinale di quel complesso di teorie che sostengono l'impossibilità di giungere a conclusioni oggettive in campo morale. Tale rischio era stato ben colto già da Comte, che considerava la libertà di coscienza stessa come uno dei fondamenti dell'epoca metafisica, affibbiandole un'esiziale funzione dissolutrice e propultrice dell'anarchia morale, la quale sarebbe stata debellata esclusivamente con l'entrata nell'era successiva.

Benché posseda dei barlumi di verità, la posizione comtiana è, secondo Scheler, troppo estrema. Bisogna interrogarsi innanzitutto su che cosa sia questa *Gewissensfreiheit*, prima di pervenire a conclusioni così drastiche e, per farlo, è necessario considerare come punto di partenza il concetto di coscienza etica, da cui essa dipende. Cominciamo col dire, come si usa in fenomenologia, innanzitutto ciò che il *Gewissen* non è, per lasciare intuire ciò che esso sia. In primo luogo, non è un fenomeno equiparabile a quello del discernimento etico: mentre quest'ultimo può essere, di fatto, indubbiamente buono o cattivo, ma mai generatore di illusioni, nel *Gewissen* possono

---

condivisibile –, Scheler è sempre sull'orlo di sprofondare in un realismo assiologico, che cerca accuratamente di scansare. Tuttavia, anche tentando di porre i contenuti assiologici come termini ideali, egli ricade comunque in una dissociazione fra il *gültig* e il *geltend* degli stessi valori: «dove da un lato la tendenza ad assolutizzare la validità in un'essenza di valore, dall'altro la cecità per quanto di validità (intesa come esigenza di valore) è in ogni effettivo valere» (G. PEDROLI, *Max Scheler. Dalla fenomenologia alla sociologia*, op. cit., p. 42).

<sup>256</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 396.

avere luogo tutta una tipologia d'illusioni, le cosiddette *Gewissenstäuschungen* appunto<sup>257</sup>. Esso non è, in secondo luogo, ciò a cui in ultima istanza dobbiamo rivolgerci per decidere sulle questioni morali, dal momento che, in effetti, la coscienza etica possiede un valore, il cui grado di variabilità, in positivo o in negativo, è direttamente dipendente dal fatto che quanto essa consigli sia un bene o meno. Ciò comporta, in terzo luogo, che esso non possa essere considerato nemmeno come la sorgente dei contenuti etico-assiologici, ma, se si vuole essere onesti teoricamente, è necessario attribuirgli la funzione più modesta di portatore di essi: difatti, esistono uomini sprovvisti di coscienza, nel senso che ciò che si definisce come la sua voce è in costoro o del tutto assente o molto flebile, eppure anche essi possono decidere, utilizzando il proprio discernimento, sulla bontà o meno di una determinata azione. Infine il *Gewissen* non possiede un ruolo positivo, ma «funziona in maniera sostanzialmente negativa»<sup>258</sup>. Quello che fa è muovere obiezioni, nel momento in cui ci storniamo dall'esecuzione di un dovere; non può nel modo più assoluto indicarci la materia assiologica positiva di un qualche cosa, ma solo fornirci una critica di quello che abbiamo commesso o commetteremo, critica che si configura, per Scheler, in parte come orientamento e in parte come rimprovero.

Essa può essere, in ultima analisi, considerata come l'essenza dell'apporto che «l'attività cognitiva individuale e l'esperienza etica prestano alla costituzione del discernimento etico» e, pertanto, «solo una delle forme di economicizzazione del discernimento morale»<sup>259</sup> stesso. È solo in base a quest'ultimo che essa possiede un significato, dal momento che si pone come uno dei fattori, assieme al principio di autorità e le materie della tradizione, che interagiscono per l'acquisizione soggettiva di esso.<sup>260</sup> A

<sup>257</sup> Sulla relazione tra discernimento e coscienza si veda il saggio L. CLOSS, *Sittlicher Relativismus und Scheler's Wertethik. Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät des Pontificium Institutum Academicum S. Anselmi de Urbe*, op. cit., pp. 67 e ss., il quale riscontra, inoltre, acutamente profonde analogie tra il discernimento scheleriano e la *coscientia* tomistica. Su quest'ultimo punto si confronti anche A. LAMBERTINO, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, op. cit., pp. 355-360).

<sup>258</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 398.

<sup>259</sup> *Ibi*, p. 399.

<sup>260</sup> La funzione dell'autorità e della tradizione è, secondo Scheler, anche quella di correggere le illusioni sull'agire e sul volere, che, come si è detto, caratterizzano il *Gewissen*. Esse, difatti, possono «abbassare la nostra coscienza dei valori e della gerarchia» e condurre «alla cecità e all'inganno», comportando nell'uomo uno stato di effettiva incapacità di vedere il «Bene come buono, e di sapere e realizzare *razionalmente* il Bene». M. SCHELER, *L'essenza della filosofia. E la condizione morale della conoscenza filosofica*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 261.

questi fattori è inoltre possibile fare riferimento solo tramite il discernimento stesso, che manifesta autonomamente il valore etico di un qualcosa.

Ciò che aveva affermato Comte sulla libertà di coscienza come principio fondante lo stato di anarchia morale, si ha solo laddove al discernimento etico è surrogato il *Gewissen*, generando uno stato di fatto per cui in ogni controversia morale, si concede ad ognuno il diritto inappellabile di richiamarsi alla propria coscienza, inibendo pertanto ogni tentativo di soluzione oggettiva. Questa funzione di essere l'ultima istanza cui appellarsi è stata concessa al *Gewissen* attraverso un processo storico del pensiero, che è d'uopo ripercorrere. Secondo Scheler, la radice latina della parola “coscienza” è “*conscientia*”, termine che comporta il duplice rimando alla gnoseologia e all'etica, sebbene il significato morale si sia dimostrato predominante col passare del tempo. In realtà è possibile rilevare anche nell'accezione etica del vocabolo tre ordini di senso: il primo è apparso con la filosofia scolastica che la fece coincidere sostanzialmente con la ragione pratica in senso aristotelico, ossia con la facoltà cui attiene il ruolo di attuare asserzioni normative al caso singolo; la filosofia moderna ha poi considerato la *conscientia* come organo ammonitore e giudicatore; infine, in un ultimo significato, che si potrebbe definire metafisico-religioso, essa è investita della funzione suprema di strumento della conoscenza del bene e del male, organo infallibile latore della voce di Dio. È sulla base di quest'ultima interpretazione che il *Gewissen* è stato trasformato nell'ultima istanza cui appellarsi. È però questa un'accezione del termine destinata alla decadenza, a scomparire col suo corrispondente esegetico: «la coscienza intesa in questo senso – asserisce Scheler alla stregua di un vaticinio – assume quindi inequivocabilmente la molteplice colorazione del tramonto che accompagna la scomparsa del sole d'una fede religiosa»<sup>261</sup>.

Per comprendere come deve essere intesa l'espressione libertà di coscienza non è necessario soltanto intervenire criticamente sulle interpretazioni fallaci del *Gewissen*, ma ovviamente qualificare quest'ultimo anche con un significato positivo. In parte esso è già stato fornito nel momento in cui si è descritto la coscienza in riferimento al discernimento etico e precisamente come una delle sue forme di economicizzazione. Tenendo fermo ciò, il senso dell'interpretazione scheleriana del *Gewissen* va comunque completato,

---

<sup>261</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 400.

introducendo un altro concetto, pure esso di portata assai rilevante nel sistema dell'autore, quello del bene in sé per me (*an sich-Gute für mich*). Sebbene l'espressione possa apparire di primo acchito ossimorica, la sua esplicazione fugherà ogni equivoco o sospetto indirizzato in questa direzione, dal momento che, come si verificherà, non è di certo intenzione di Scheler creare accostamenti antinomici del genere, piuttosto perteneva alla radice interna di questa stessa concezione, che egli voleva portare alla luce, l'esigenza di appaiare quell'"in sé" e quel "per me", che effettivamente sembrano cozzare. Per renderne intellegibile il senso, è necessario però prendere le mosse da un presupposto di natura gnoseologica cui già si è accennato: «un'essenzialità o una "*quidditas*" non sono *in quanto tali* né qualcosa di universale, né qualcosa di individuale»<sup>262</sup>. Il che vuol dire che, secondo Scheler, quando si parla ad esempio dell'essenza di un colore, si intende tanto ciò che è implicito nel concetto del colore stesso, tanto ciò che è contenuto in ogni singola tonalità che possa essere percepita di quel colore. Pertanto la differenza tra il senso universale o individuale di una certa essenzialità può manifestarsi concretamente, solo qualora vi sia il riferimento ad un oggetto, ossia se non si parli più di essenza in sé, ma di essenza di qualcosa. In questa prospettiva si può affermare che un'essenza è universale, nella misura in cui essa si concretizza fenomenicamente nello stesso modo in una molteplicità di dati, i quali, in caso contrario, possederebbero forme differenti.

Ma ciò permette anche di assumere come fondata la possibilità di esistenza di essenze che invece «si presentano come date ad un solo individuo»<sup>263</sup> ed è in questi casi che parleremo di essenze individuali e di essenze assiologiche individuali, la cui esperienza è a fondamento dell'*Erlebnis* di quel dovere che è vissuto come proprio, a prescindere dal fatto che venga condiviso o riconosciuto da altri. Insomma, dal momento che ogni *Sollen* autentico è tale solo se «è fondato su un valore»<sup>264</sup> e che nell'intuizione del contenuto assiologico di un bene oggettivo è implicito il riferimento alla persona individuale, qualsiasi intuizione evidente del bene stesso «si concreta in un dover-essere come "appello" (*Ruf*) rivolto in modo specifico ad una determinata persona, a prescindere dal fatto che esso tocchi o no anche altri»<sup>265</sup>. Tale precipua materia assiologica individuale

---

<sup>262</sup> *Ibi*, p. 75.

<sup>263</sup> *Ibi*, p. 598.

<sup>264</sup> *Ibi*, p. 233.

<sup>265</sup> *Ibi*, p. 600.

costituisce il fondamento della coscienza del dover-essere individuale, che poi consente di conoscere come evidente il bene in sé concepito secondo la modalità del per me. Quest'ultimo non deve essere inteso come un *an sich-Gute* che faccia riferimento a me – una concezione del genere sarebbe inequivocabilmente contraddittoria –, piuttosto come quella tipologia di bene che è in sé, in ragione del fatto che è autonomo rispetto al mio sapere, ma al contempo è in sé per me, «poiché nel *contenuto* materiale specifico di questo bene in sé [...] vi è un *riferimento* vissuto nei miei confronti, un monito esperito direttamente, che esprime questo *contenuto* in un diretto riferimento a me (come se sussurrasse in un certo senso: “per te”))»<sup>266</sup>. Un contenuto di questo tipo, secondo l'autore, attribuisce all'individuo una posizione unica nell'universo morale.

Per fornire un senso che risulti esauriente della concezione scheleriana del *Gewissen*, è necessario tenere presente quanto qui si è affermato su tale bene in sé per me, per cui la coscienza si presenta non solo – come si è detto – quale forma d'economicizzazione individuale dell'*Einsicht*, ma concomitantemente sottostà alla condizione che lo stesso discernimento etico «sia indirizzato al bene in sé “per me”»<sup>267</sup>. Dal momento però che quest'ultimo mi si può palesare non soltanto tramite me stesso, ma anche attraverso altri – autorità, amici etc. – che possiedano una conoscenza di me migliore della mia, si può parlare correttamente di coscienza esclusivamente soggiacendo a due condizioni: è necessario che vi sia un sovrappiù di discernimento morale che non sia compreso in norme universalmente valide e che si ponga al contempo come il solo punto di attuazione del processo di conoscenza morale; ed è altrettanto necessario che risulti ovviamente soddisfatto l'altro requisito per cui sia l'individuo a giungere a questo discernimento in modo totalmente autonomo. Quindi, ciò che in ultima analisi costituisce dal punto di vista eidetico la coscienza, rendendola insurrogabile da un qualsiasi tipo di norma, è proprio quest'affermarsi del discernimento individuale del bene inteso come per me. Ed è in virtù di ciò che essa presta la sua opera, comunicando al soggetto qualcosa di diverso dalle altre istanze, le quali valgono unicamente per l'agire e il volere. La coscienza lo fa, inoltre, solo allorquando queste stesse istanze siano del tutto terminate.

Se s'intende il *Gewissen* nel senso qui indicato, non si può eccepire nulla alla

---

<sup>266</sup> *Ibidem*.

<sup>267</sup> *Ibi*, p. 401.

valenza incondizionata del principio della *Gewissensfreiheit*, dal momento che esso, correttamente compreso, vorrebbe significare soltanto che ognuno ha il diritto di accogliere i moniti della sua coscienza, limitatamente a questione di carattere etico la cui soluzione non possa essere inferita da proposizioni oggettive valoriali. Qui si torna sempre al *leitmotiv* della concezione etica scheleriana: il rifuggire da opposti relativismi e autoritarismi, per tentare di pervenire ad alternative differenti che preservino al contempo l'oggettività della morale e i diritti dell'individuo etico in quanto individuo.<sup>268</sup> Il sistema scheleriano si configura, pertanto, sempre in sé come assoluto e relativo insieme: ad essere assoluta è la gerarchia, che struttura sempre i contenuti assiologici secondo un ordine che va dal sacro al sensibile; mentre i valori possono essere – come si è detto – sia assoluti che relativi. Da questa impostazione risulta una *Rangordnung* comprensiva tanto di elementi che appartengono alla sfera dell'assoluto quanto di elementi che invece pertengono a quella della relatività. Una tale visione dell'etica, di cui Cusinato<sup>269</sup> ha avuto il merito di porre in evidenza, permette all'autore di elaborare un edificio morale, in cui la

---

<sup>268</sup> Tengo a sottolineare che in Scheler è presente tanto la lotta al relativismo quanto al suo opposto, il dispotismo morale che si concretizza in sistemi etici assolutistici. Scheler stesso afferma nella *Prefazione alla terza edizione del Formalismo* che la sua etica «non è meno caratterizzata da relativismo storico di quanto non fosse l'etica di Kant: anzi, lo è in maggiore misura, senza per altro rinunciare ad essere un'etica assoluta» (Cfr. M. SCHELER, *Prefazione alla terza edizione*, in M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 16). Questa precisazione è necessaria perché l'irruenza con cui Scheler ha condotto la sua critica al relativismo, ha indotto alcuni pensatori a interpretarlo come un fiancheggiatore dell'assolutismo etico e persino un rappresentante della vecchia metafisica. Così Plessner descrive quasi poeticamente il sistema scheleriano «come una sinfonia di sguardi rivolti verso l'assoluto», Gehlen come «un assolutismo tra le nuvole» e Gadamer come «un ordine gerarchico dei valori e dei beni che [...] sfociava nella riproposizione dei gradi di un ordinamento medievale» (Cfr. H. PLESSNER, *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*, *Fachschriften zur Politik und staatsbürgerlichen Erziehung*, 3 (1931), p. 286; A. GEHLEN, *Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers*, in AA. VV., *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, op. cit., p. 184; H. GADAMER, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, op. cit., p. 60). Tra i primi critici italiani a sostenere una simile posizione è stato E. Paci, il quale partendo dal presupposto che «il pensiero di Scheler, e in genere tutto il movimento della fenomenologia tedesca, è caratterizzato da una violenta reazione all'hegelismo» conclude che Scheler accetta da Kant l'assolutismo morale «in opposizione al relativismo hegeliano il quale conduce necessariamente, per ciò che si è visto, alla conclusione che ciò che segue cronologicamente è per forza più morale di ciò che precede». Dunque: «a ben guardare l'opera di Scheler è orientata proprio contro il relativismo morale». (Cfr. E. PACI, *Nota sull'etica di Max Scheler*, in «La Nuova Italia», 2 (1938), p. 52). A tale giudizio riduttivo non si è sottratto neanche Menghi che vede proprio nella dottrina del bene in sé per me scheleriana «la risposta dell'etica materiale all'assoluto soggettivismo nella morale così diffuso all'epoca» (C. MENGHI, *Valore e diritto nel pensiero di Max Scheler. Dialettica dell'emozionale*, Giuffrè, Milano 1979, p. 207). È quasi assurdo il contrasto di opinioni tra chi, come Wittmann e Wojtyła, rimprovera a Scheler l'assenza di una qualsivoglia dottrina del dovere e chi ne fa al contrario un rappresentante dell'assolutismo morale.

<sup>269</sup> Cfr. G. CUSINATO, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, op. cit., p. 109 e ss.



gerarchia valoriale, pur non essendo confinata in un mondo ideale, costituisce sempre la stella polare verso cui le morali individuali e gli *ethe* storici devono orientarsi: «le morali rispetto a quell'etica eternamente valida si comportano pressappoco come i sistemi cosmici p. es. quello tolemaico e copernicano rispetto a quel sistema ideale cui tende l'astronomia»<sup>270</sup>. Dunque in Scheler «l'universo assiologico non viene colto una volta per sempre e non è aperto a tutti gli esseri» e per tale ragione che, oltrepassando le interpretazioni canoniche che marchiavano il sistema scheleriano come «ontologismo delle essenze» o «realismo platonico»<sup>271</sup>, è possibile definire questo tipo di etica come «prospettivismo assiologico»<sup>272</sup>.

Ciò permette a Scheler di fugare il pericolo di soccombere a concezioni che tentino di misconoscere completamente il principio di libertà di coscienza in sé oppure a quelle altre che lo proclamino ultima istanza cui si possa perennemente appellarsi. Rigettando, quindi, tanto il dispotismo quanto l'anarchia morale, l'autore asserisce l'inderogabilità dalla libertà di coscienza quale principio, ma al contempo lo differenzia sia dal bene oggettivo, di cui il *Gewissen* è organo di comprensione, sia dal discernimento etico, cui pertengono contenuti assiologici e norme oggettivamente validi, che sono intuiti tramite il discernimento stesso in maniera del tutto autonoma rispetto alla coscienza e che

---

<sup>270</sup> M. SCHELER, *Del risentimento quale elemento costitutivo delle morali*, in M. SCHELER, *Crisi dei valori*, op. cit., p. 71. In sostanza, come spiega chiaramente Pedrolì: «Questo mondo dei valori *per sé* si pone di fronte al mondo dei valori *per me* con un carattere normativo. La sua gerarchia di valori è assolutamente oggettiva, e quella oggettiva per me ha l'obbligo di adeguarvisi. Così pure essa è normativa rispetto alle singole gerarchie dei singoli *ethe* storici» (G. PEDROLÌ, *Max Scheler. Dalla fenomenologia alla sociologia*, op. cit., p. 25).

<sup>271</sup> La prima definizione si deve a M. Dupuy (cfr. M. DUPUY, *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, op. cit., p. 263); la seconda è di M. Wittmann (M. WITTMANN, *Max Scheler als Ethiker. Ein Beitrag zur Geschichte der modernen Ethik*, op. cit., p. 68) ripresa, quest'ultima, poi da N. Bobbio (cfr. N. BOBBIO, *La personalità di Max Scheler*, in «Rivista di filosofia», 29 (1938), p. 124). Tentativi di ricondurre il sistema scheleriano a un platonismo sono stati approntati – solo per citarne alcuni – anche da A. Stern (cfr. A. STERN, *Le problème de l'absolutisme et du relativisme axiologique dans la philosophie allemande*, op. cit., pp. 722 e ss.) e da Geyser (cfr. J. GEYSER, *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart. Mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers*, Aschendorff, Münster 1923, pp. 28-38). Per Croce era stato addirittura lo stesso Scheler a definirsi «platonico ed assolutista morale» (B. CROCE, *Recensione a Max Scheler – Crisi dei valori*, op. cit., pp. 135).

<sup>272</sup> Tale definizione è di Lambertino ed ha il merito di cogliere le istanze più profonde dell'etica scheleriana nella sua relazione con gli *ethe* storici, configurandola oltre l'antinomia dualistica assolutismo-relativismo e ponendola in rapporto con altre istanze etiche del periodo, quali l'etica della situazione e quella esistenziale d'«ispirazione cattolica». (cfr. A. LAMBERTINO, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, op. cit., pp. 379 e ss. e pp. 417-426). L'esposizione di Lambertino rimane ancora, a mio avviso, illuminante per quel che concerne la problematica qui trattata e può essere considerata una risposta efficace sia alle accuse di assolutismo, di cui si è detto, sia all'interpretazione crociana della coscienza morale in Scheler (cfr. B. CROCE, *Recensione a Max Scheler – Crisi dei valori*, op. cit., pp. 135-138).

possiedono una natura coattiva al di là del riconoscimento dello stesso *Gewissen*. In particolare per quel che concerne l'anarchia morale, a rendere invalicabile il transito verso di essa è, per l'autore, la presenza di quell'ordine oggettivo valoriale, dalla cui conoscenza non si può prescindere e che differenzia così profondamente l'accezione scheleriana di coscienza da quella comune.

Infatti appiattare il *Gewissen* sul significato dominante significa defraudare l'individuo etico dei propri diritti e doveri, svilendone la dignità. E ciò in ragione del fatto che qualora non si ammetta alcun bene in sé, ma solo norme universalmente valide che debbano indicare i contenuti etico-valoriali positivi, si opera implicitamente un'identificazione della coscienza con ciò che queste norme possono rendere, con variabilità storica e geografica, oggetto di ricusa o di approvazione. Mediata da questa concezione del *Gewissen*, la libertà di coscienza non solo offende – come si è detto – la dignità dell'uomo, ma cagiona necessariamente quello stato di anarchia morale, che Comte aveva vaticinato, divenendo infine «l'espressione del “*désordre du cœur*” elevato a principio»<sup>273</sup>. Quindi, altro che voce della coscienza – asserisce Scheler sardonicamente –, al massimo si potrebbe parlare, in questo caso, di voce della ragione fornita di validità universale oppure, ancora peggio, di voce degli impulsi di specie! Le conseguenze di ciò sono comunque aberranti: negazione dell'esistenza del discernimento e sovvertimento del vero significato dell'espressione *Gewissensfreiheit*. In ultima analisi, è per l'etica in quanto tale e per la dignità dell'individuo morale in particolare che vanno rigettate, pertanto, le accezioni dominanti di coscienza e libertà di coscienza.

## 5.6 Valori tirannici: la critica di Schmitt a Scheler

Nell'autunno del 1959 si tenne a Ebrach, un paesino nello Steigerwald, una conferenza sul tema “Il passaggio dal XIX al XX secolo”. Forsthoff, organizzatore dell'evento, persuase a parteciparvi l'allora settantunenne maestro Carl Schmitt che tenne una relazione dal titolo “*Die Tyrannei der Werte*”<sup>274</sup>. L'argomento non era di per sé attinente al tema

---

<sup>273</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 402.

<sup>274</sup> Come afferma lo stesso C. Schmitt l'espressione è mutuata dall'*Ethik* di N. Hartmann: «Ogni valore – una volta che ha acquistato potere su di una persona – ha la tendenza ad ergersi a tiranno esclusivo dell'intero *ethos* umano, ed invero alle spese di altri valori, anche di quelli che non gli sono diametralmente opposti.

discusso e nacque come risposta agli interventi di Ritter e di Huber dopo la relazione dello stesso Forsthoff su “Virtù e valore nella dottrina dello stato”. Eppure il discorso di Schmitt generò accesissime reazioni, tanto da indurre l'autore a stamparne duecento copie dedicate ai partecipanti alla conferenza. La risonanza valicò così rapidamente i limiti di Erbach che apparve prima una traduzione spagnola “*La tiranía de los valores*”<sup>275</sup>, a cura della figlia dello stesso Schmitt, e successivamente un estratto fortemente rimaneggiato sul quotidiano *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, edito nel 1964 all'insaputa dell'autore. Tre anni dopo, anche come replica a quest'ultima pubblicazione, Schmitt si decise a divulgare il testo integrale della conferenza, preceduto da un'introduzione in cui faceva partecipi i lettori delle ragioni che motivarono il proprio intervento a Erbach. In essa, dopo aver fornito una lettura storica del diffondersi della cosiddetta filosofia dei valori nella sfera del diritto, facendo particolare attenzione alle costituzioni di Weimar e Bonn, l'autore spiega che Forsthoff coglie nel segno nel momento in cui afferma nella relazione succitata che al valore pertiene in sé una logica. La conversione in valori, la valorizzazione (*Ver-Wertung*), infatti «rende commensurabile l'incommensurabile»<sup>276</sup>, ma ciò è lecito solo fin quando si penetri nel concetto di valori, cercando il suo significato nella sfera economica. Il problema è che nell'epoca contemporanea la *Ver-Wertung* pervade ogni ambito della vita sociale e ogni questione che le è relativa diviene appunto di dominio economico.

Eppure è del tutto riduttivo considerare solo quest'aspetto dell'assiologia. Essa oltrepassa la sfera economica e si dota di un meccanismo intrinseco alla sua stessa logica secondo quale il valore, che «non deve avere un essere, ma solo una validità»<sup>277</sup>, comporta sempre un impulso alla sua realizzazione. Ma per fare ciò è necessario un preliminare atto di posizione, cioè un porre un certo punto di vista, di prospettiva o di fuga. È per questo che qualsiasi etica assiologica può essere descritta come un'etica dei punti (*Punkt-Ethik*). Si configura come indifferente in realtà che si tratti di punti di osservazione o di punti prospettici, è essenziale soltanto che non ci si riferisca mai a categorie, a premesse o a

---

[...] Una tale tirannia dei valori si mostra già esplicitamente nei tipi unilaterali delle morali vigenti, nella ben nota intolleranza [...] di fronte alla morale estranea» (N. HARTMANN, *Etica*, a cura di V. Filippone-Thaulero, Guida, Napoli 1969, vol. III, p. 408).

<sup>275</sup> C. SCHMITT, *La tiranía de los valores*, a cura di A. Schmitt de Otero, in «Revista de Estudios Políticos», 115 (1961), pp. 65-81.

<sup>276</sup> C. SCHMITT, *Introduzione*, in C. SCHMITT, *La tirannia dei valori. Riflessioni di un giurista sulla filosofia dei valori*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2008, p. 19.

<sup>277</sup> C. SCHMITT, *La tirannia dei valori. Riflessioni di un giurista sulla filosofia dei valori*, op. cit., p. 46.

principi, ma solo ed esclusivamente a valori ottenuti tramite quegli atti di posizione di cui si è detto. Ne consegue di necessità che «ogni valore è quindi un valore di posizione»<sup>278</sup> e che pertanto il suo ruolo e significato devono mutare allorquando cambia la prospettiva cui sono relati.

Questo puntinismo (*Punktualismus*) filosofico della speculazione assiologica si ammantava di violenza quando, eccedendo dai punti che si è descritto, esso ne riconosce un altro, quello nevralgico, ciò che Weber ha definito *Angriffspunkt*, il punto d'attacco<sup>279</sup>. Pertanto non ci si deve lasciare irretire dall'apparenza di soggettivismo o prospettivismo che simili dottrine possono ostentare, poiché ad esse compete in ogni caso un'aggressività che è connaturata alla stessa «struttura tetico-ponente del valore» e che «continua ad essere prodotta dalla concreta attuazione del valore»<sup>280</sup>. Questo immanente carattere aggressivo si rincrudisce nel momento in cui i valori vengano trasposti nella società civile e siano applicati su individui da parte di altri individui. Allora chi pone determinati valori, si oppone ad altri che considera disvalori. Si perde quindi ogni velo di neutralità dei punti di vista e si perviene ad una condizione di ostilità tra fiancheggiatori di assiologie differenti. Schmitt conduce la sua critica agli estremi termini sino ad postulare una situazione parossistica del conflitto in cui «da entrambe le parti [valutatori e svalutatori] risuona un orribile *pereat mundus*»<sup>281</sup>.

D'altronde non c'è scampo, questo è l'unico modo in cui si possano concludere le ostilità tra valori oggettivi: il superiore deve forzatamente soggiogare l'inferiore. «È tutto chiaro e semplice, fondato sulla specificità del valutare» e «appunto in ciò consiste la tirannia dei valori»<sup>282</sup>. Se intesa correttamente quest'ultima espressione è in grado di propalare pertanto una verità tanto semplice quanto nascosta, ossia che qualsiasi filosofia dei valori non faccia altro che esacerbare quella faida più prosaica, ma anche più antica, tra interessi e convincimenti differenti. È la logica granitica, di cui si è parlato, insita nello stesso concetto di valore a giustificare ogni mezzo per l'attuazione del contenuto

---

<sup>278</sup> *Ibi*, p. 53.

<sup>279</sup> M. WEBER, *Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura*, in M. WEBER, *Il metodo delle scienze storiche sociali*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1958, p. 178.

<sup>280</sup> C. SCHMITT, *La tirannia dei valori. Riflessioni di un giurista sulla filosofia dei valori*, op. cit., p. 57.

<sup>281</sup> *Ibi*, p. 60.

<sup>282</sup> *Ibidem*.

assiologico: «il prezzo supremo per il valore supremo non è mai troppo alto, e va pagato»<sup>283</sup>, afferma Schmitt senza orpelli. Per averne una dimostrazione, è sufficiente raffrontare la vecchia relazione fine-mezzo con quella di superiorità-inferiorità assiologica, o ancora meglio col rapporto tra valore e disvalore. Se prima legittimare i mezzi utilizzati con l'elevatezza del fine era reputato deprecabile, ora le teorie assiologiche postulano l'annichilimento del valore inferiore o del non-valore a vantaggio del superiore o *sic et simpliciter* di ciò che ritenuto un valore.

E chi è che ha propugnato simili convinzioni? Anche su questo C. Schmitt è reciso: Max Scheler, «il grande maestro della teoria oggettiva dei valori»<sup>284</sup>. Non è forse lui che ha asserito che la negazione di un valore negativo è in sé un valore positivo? Dietro quest'assioma scheleriano è adombrata l'esecranda approvazione della liceità «di ripagare il Male con il Male, trasformando la nostra terra in un inferno, ma l'inferno in un paradiso dei valori»<sup>285</sup>. Si prenda per esempio in considerazione la sua dottrina del dovere, essa è di tipo negativo: anche espressioni del genere “vi deve essere giustizia nel mondo” comportano secondo costui un riferimento necessario a un disvalore che non deve essere. È questa una filosofia che «acquista dunque senso solo in costante e necessario riferimento a un non-valore»<sup>286</sup>. Parlando per metafore: il lupo che divora l'agnello realizza la valenza superiore del valore nutritivo di cui l'agnello è latore, valenza questa che è superiore rispetto a quella del valore vitale di cui l'agnello stesso è portatore. La valenza del valore vitale dell'agnello è a sua volta inferiore se riferita alla valenza del valore vitale del lupo stesso e ciò permette al lupo di divorare l'agnello. Però il lupo non nega il valore (nutritivo) dell'agnello e non lo uccide perché è un disvalore. La dottrina scheleriana, dichiarando che ogni non-valore deve non essere, fa proprio questo invece, debellare tale non-valore.

Questa è *in summa* la critica che Schmitt rivolge all'etica dei valori scheleriana. Come si vede, nel condannarla l'autore non ricorre a mezzi termini. Se si tiene conto che nella sezione finale dell'opuscolo, si adduce ad essa la potenzialità di legittimare lo sterminio qualora certe classi umane vengano considerate, in quanto non-vite, come latrici

---

<sup>283</sup> *Ibi*, p. 63.

<sup>284</sup> *Ibi*, p. 64.

<sup>285</sup> *Ibidem*.

<sup>286</sup> *Ibi*, p. 36.

di disvalori («in fondo, non si tratterebbe che della imposizione immediata dei valori superiori rispetto ai valori inferiori»<sup>287</sup>), il pensiero di Scheler non può che uscirne devastato.

Il problema è adesso capire se Schmitt abbia davvero ragione e se pertanto dall'assiologia materiale scheleriana si possano effettivamente trarre le conseguenze qui profilate. Innanzitutto una precisione di carattere storiografico: gli assiomi che l'autore spaccia per scheleriani, sono in realtà di Brentano. Ma questo è giusto soltanto un puntualizzare, perché Scheler non solo li accetta, ma li reputa fondamentali nella propria struttura morale. Penetriamo invece più in fondo e analizziamo invece quella logica ferrea di cui la filosofia dei valori di Scheler sarebbe portatrice. Essa per Schmitt si regge su atti di posizione assiologici che, se riportati al vivere concreto umano, non possono che generare terribili situazioni di conflitto. E ciò perché lo stesso porre una gerarchia valoriale comporta l'obbligo di annientamento del valore inferiore da parte del superiore. Ma è proprio in questo modo che Scheler ci presenta la dinamica tra le modalità assiologiche?

Torniamo ai testi, in particolare al *Formalismo*. Scheler afferma, come si è detto, l'esistenza di un ordine gerarchico tra i valori, in cui la posizione di inferiorità e superiorità è data attraverso atti di preferenza e posposizione. In base a ciò egli delinea quegli assiomi che cita anche Schmitt: la non esistenza di un valore negativo è in sé un valore positivo etc.<sup>288</sup> Poco più in là l'autore fornisce due chiarimenti che risultano fondamentali nel seguente contesto: 1. ogni modalità assiologica è indipendente nella propria sfera e, in quanto tale, irriducibile ad altre classi valoriali; 2. sebbene la gerarchia sia assolutamente invariabile, «le regole di preferenze sono variabili per principio nella storia»<sup>289</sup>. Tale mutare della struttura preferenziale è ciò che comporta l'affermarsi di un determinato *ethos* in una certa epoca. È proprio un'etica assoluta e materiale, come si è visto, a postulare una diversità di questo genere. Essa richiede infatti quel prospettivismo assiologico – o puntinismo, come direbbe Schmitt – che richiama alla cooperazione i singoli *ethe*, poiché nessuno di loro autonomamente può pervenire

---

<sup>287</sup> *Ibi*, p. 66.

<sup>288</sup> Cfr. M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., pp. 113 e ss.

<sup>289</sup> *Ibi*, p. 121.

all'attuazione del regno dei valori. In sostanza si tratta qui di un tipo di pensiero – e già lo si è ribadito nel corso di questo lavoro – che ha connaturato nel proprio essere la differenziazione delle strutture morali e che soprattutto richiede loro l'*Ausgleich* per poter essere realizzato, ossia una loro armonizzazione, non di certo l'annichilimento in nome di una ragione superiore.

Ma se le cose stanno così, allora mi chiedo come può l'etica scheleriana avere insite quelle conseguenze nefande di giustificare ogni mezzo e di ritenere legittimo il ripagare il male con il male, pur di riuscire a sopprimere l'esistenza di un disvalore? Non è piuttosto un'etica votata di per sé alla tolleranza più che all'ostilità? Ci sarebbe da chiedersi anche dove si situi quel potenziale aggressivo, se ogni valore è riconosciuto in sé come dotato di piena autonomia e dignità nella propria sfera. Tornando alla metafora del lupo: per Scheler questi divorerebbe l'agnello perché vi riconoscerebbe quel valore nutritivo necessario per attuare il proprio valore vitale della sopravvivenza, che sente superiore rispetto a quello dell'agnello stesso. Non certamente perché considera il valore vitale dell'agnello come un disvalore da annichilire perché inferiore al suo.

E ciò solo se si prende in considerazione il *Formalismo*, perché se si esaminano i testi dell'ultimo Scheler, la visione di Schmitt rivela ancora di più tutta la sua infondatezza. Infatti da un certo periodo in poi prevale la concezione di uno spirito pensato come impotente, uno spirito che di per sé si configura come incapace di attuare i propri valori (che oltretutto sono più deboli e di più ardua realizzazione rispetto agli inferiori), se non utilizza l'energia del *Drang*. In questa prospettiva, il *Geist* non può imporre proprio alcunché e di certo i suoi valori, in quanto più deboli, non possono dare origine ad un conflitto per eliminare gli inferiori. Schmitt di ciò non tiene conto per nulla. Preso com'è dalla sua irrequietudine critica verso il pensare per valori e i risvolti di questo nel campo del diritto, egli butta nel calderone ogni cosa, valori e violenza, prospettivismo e punto d'attacco, lupi ed agnelli. E di questa furia falciatrice non poteva non farne le spese anche Max Scheler, che dell'etica dei valori è stato l'ideatore.

Un'ultima osservazione: questa volta per quel che riguarda il *Sollen*. È vero che Scheler afferma la sussistenza di una relazione di fondazione tra valore e dovere, ma essa va contestualizzata all'interno della sua intera teoria sull'argomento. La dottrina del *Sollen* scheleriana si configura come debole, non imperativa, e affida, come si è visto, un ruolo

inderogabile al discernimento basato sulla conoscenza morale. Tale tipologia gnoseologica deriva i suoi dati dal sentire e dagli atti di preferenza, che consentono una scelta tra contenuti assiologici di diversa posizione gerarchica, per cui si “devono” portare a compimento quei valori pertinenti ad una modalità assiologica più elevata. Il preferire e il sentire non fanno giungere però a manifestazione valori e non-valori, ma più semplicemente valori superiori e inferiori. La differenza è sostanziale: affermare che qualcosa sia dotata di un valore inferiore rispetto ad un'altra non significa devalorizzarla. Quel contenuto assiologico di cui essa è latrice conserva la sua piena validità nella propria sfera e può presentarsi come più elevato rispetto ad un altro valore: non è appunto un non-valore, ma soltanto un valore inferiore. Per tornare all'esempio del lupo: se questi avesse voluto uccidere non per la propria sopravvivenza (come nel caso citato), ma – paradossalmente – per un suo guadagno, l'etica dei valori gli avrebbe intimato di non farlo, perché avrebbe preferito nella scelta un valore inferiore (quello dell'utile) ad uno superiore (il valore vitale dell'agnello). Cambiando la situazione assiologica, muta anche la problematica della scelta dei valori. Invece per quel che riguarda il binomio valoriale positivo-negativo e gli assiomi di esistenza di questo, in base a quanto detto si può ritenere che Scheler nell'affermare che la non esistenza di un valore negativo sia un valore positivo e che ciò sia connesso ad un'obbligazione ideale, vuole intendere non che si “debba” debellare il valore negativo, ma far sì, attraverso un atto morale di scelta preferenziale, che esso appunto non sia e che pertanto la negazione del termine di dovere non risulti ingiusta. In sostanza la non-esistenza del negativo assiologico non implica in Scheler una faida fra fautori di due diverse modalità valoriali, ma che chi senta un valore come positivo (ad esempio, la bontà) faccia sì che col suo atto questo si realizzi, in modo che il valore negativo (ad esempio, la cattiveria) non sia. Non c'è traccia dunque di nessun conflitto per annichilire il non-valore, come prevedrebbe la visione di Schmitt.

## **6. Il concetto di persona**

### **6.1 Lo spirito**

Già nel sottotitolo del *Formalismo* è possibile arguire la rilevanza che il concetto di



persona (*Person*) riveste nell'etica scheleriana. Dichiarare che il proprio saggio sia un *Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico* significa infatti porre in primo piano la persona con le sue istanze e mettere l'una e le altre al centro dell'universo morale. Bisogna essere chiari: qui non si parla di un'etica che sia anche personale, ma di una vera e propria struttura morale incentrata sulla consapevolezza che solo la persona sia in grado di costituire il nucleo su cui possano sorreggersi tutte le altre parti della sfera della morale. Prima di penetrare nel concetto di persona, è necessario però introdurre un altro, cui il primo è relato, e che ne costituisce la condizione propedeutica di intelligibilità: lo spirito (*Geist*).

Parlando della relatività dei valori alla vita, si era messo in luce come solo partendo da prospettive extrabiologiche si era in grado di penetrare nell'essenza stessa dell'uomo. Ciò significava concomitantemente modificare il proprio punto di osservazione e prendere le mosse da quella caratteristica propriamente umana di svincolarsi dai valori vitali e aprirsi al cosmo assiologico spirituale. E tutto questo solo per oltrepassare quel paradigma di essere umano come passo falso della natura e avere una concezione dell'uomo che sia comprensiva primariamente di quei caratteri che lo differenziano da ogni altro essere vivente. Un uomo, quindi, che se si prescinde dallo spirito è ben lontano dal palesare un qualsivoglia tipo di superiorità rispetto all'animale.

Questa apologia del significato dello spirito per l'essenza umana è presente già nello Scheler fenomenologo<sup>290</sup>. Nel saggio del *Die transzendente und die psychologische Methode* l'autore pone in essere una critica al metodo antropologico di Wundt e Lipps, rei di aver misconosciuto l'originalità della sfera spirituale riconducendola a quella psichica.<sup>291</sup> Vi è anche una prima indicazione di che cosa sia la vita spirituale: «per vita dello spirito noi intendiamo ogni realtà che nella forma del suo essere indica, oltre se stessa, qualcosa che non coincida con essa e al contempo, nell'indicare qualcosa al di là di sé, associa alla sua realtà diritto e validità in un'unità inscindibile»<sup>292</sup>. L'idea del

---

<sup>290</sup> È l'autore stesso, per altro, a ricordarcelo in un passo del *Formalismo* (v. *ibi*, p. 481 nota 26).

<sup>291</sup> M. SCHOLER, *Die transzendente und die psychologische Methode*, in M. SCHOLER, *Frühe Schriften*, op. cit., p. 308.

<sup>292</sup> *Ibi*, p. 321. Come ricorda Ferretti: «di una tale giovanile presa di posizione spiritualista Scheler era allora debitore all'atmosfera antinaturalistica respirata a Berlino, alla scuola di Dilthey, e poi soprattutto a Jena, alla scuola di Eucken e di O. Liebmann» (G. FERRETTI, *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, op. cit., p. 146).

trascendersi dello spirito si staglia pertanto già qui, in questo saggio del 1900.<sup>293</sup> Essa rimarrà intatta fino agli ultimi scritti, a smentita di chi legge Scheler a compartimenti stagni. Ancora più interessante è il fatto che l'autore utilizzi la critica allo psicologismo per introdurre un'altra concezione che gli resterà cara, quella dell'inoggettivabilità dei cosiddetti atti spirituali. Se difatti questa classe attuale viene oggettivata, così come vuole questa teoria, essa viene privata della sua manifestazione spirituale. È chiaro il caso del giudizio: quando lo si riporta a un mero fatto di coscienza, perde la propria pretesa di validità, benché questa possa presentarsi come evidente nel giudizio reale.

Questo primo Scheler manca ancora naturalmente di quegli strumenti speculativi che farà propri solo con l'incontro con la fenomenologia, allorquando concetti qui presenti come “rimandare ad altro” saranno emendati in quelli di intenzionalità e intuizione essenziale. Egli rimarrà comunque, potremmo dire, uno spiritualista, ma la nuova *Einstellung* filosofica si ripercuoterà sull'originale definizione di spirito, pur conservando questa – come ricorda lo stesso autore – il taglio del saggio del 1900: «noi connotiamo invece l'intera sfera degli atti (in conformità al metodo adottato anni or sono) con il termine “*spirito*”: definiamo come tale tutto quanto presenti l'essenza d'atto, d'intenzionalità e di pienezza di senso, a prescindere dall'ambito in cui tutto ciò possa effettivamente manifestarsi»<sup>294</sup>. L'autore sente anche il dovere di giustificare l'utilizzo di questo termine e spiega perché a *Vernunft* o *ratio*, già presenti nella filosofia antica e in quella moderna, ha preferito *Geist*: «noi vogliamo usare un termine ancora più ampio e capace di includere oltre al concetto di ragione, anche quello di pensiero ideativo, come quello di un tipo particolare di intuizione (l'intuizione dei proto-fenomeni o dei contenuti essenziali) e poi una determinata classe di atti emozionali e volitivi»<sup>295</sup>.

Lo spirito si presenta, così come i suoi atti, inoggettivabile e al contempo assolutamente soggettivo: «lo spirito è l'unico essere che non può essere oggettivato, esso è infatti pura e semplice attualità, il cui essere consiste in una libera esecuzione dei suoi

---

<sup>293</sup> Secondo H. Kuhn questo trascendersi assume in Scheler un ruolo fondamentale nella sua concezione personalistica, al punto che per lui la persona si manifesterebbe, così come è, soltanto nell'atto stesso del trascendere se stessa nella conoscenza e nell'amore. In questo senso, e non certo a torto, il critico ha parlato del concetto scheleriano di persona come di un «sostanzialismo estatico» (cfr. H. KUHN, *Max Scheler im Rückblick*, op. cit., p. 331).

<sup>294</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 481.

<sup>295</sup> M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 120.

atti»<sup>296</sup>. Una soggettività questa che si radica pertanto in una prospettiva di assolutezza che rende impossibile considerare il *Geist* come un oggetto e una cosa fra le altre o montare, d'altro canto, tentativi di spiegazione di tipo biologico. Sebbene una tale soggettività possa essere considerata come la sostanza vivente del Cristianesimo rispetto al mondo antico<sup>297</sup>, si deve a Kant l'aver posto «per primo lo spirito al di sopra della psiche, rifiutando espressamente di ricondurre tale unità al gruppo di funzioni di una presunta sostanza psichica»<sup>298</sup>. Ma, come afferma Ferretti, è necessario non confondere questo riferimento a Kant come un tentativo di elaborare la soggettività come costruttività, piuttosto «ciò che egli vuole sottolineare è solo la radicale opposizione dello spirito ad ogni oggettività, dato che esso è essenzialmente il correlato-di-atti in cui gli oggetti si danno o, se si vuole, l'apertura dell'orizzonte della presenza di oggetti, come tale non più riducibile a oggetto di presenza oggettuale»<sup>299</sup>. A queste caratteristiche dello spirito se ne aggiungeranno altre nel terzo periodo scheleriano, come la *Weltoffenheit*, l'impotenza etc., ma queste che qui si è descritto non saranno rigettate e rimarranno fondamentali per le altre.

## 6.2 Individuazione del concetto di persona

### 6.2.1 La critica alla *Vernunftperson* kantiana

Se per spirito Scheler intende l'ambito originario dell'extravitale manifestantesi nella sua essenza e correlazioni eidetiche, la funzione di conferire unità e concrezione ad esso è rimessa alla persona. Scheler nel concepirla è animato costantemente da una duplice istanza: preservare nella loro integrità le complesse dinamiche spirituali che consentono la *Weltoffenheit* e tutelare l'imprescindibile individualità umana nel suo specifico concretarsi con cui essa si fenomenizza. Il sostrato che sta alla radice di entrambe è fondamentale: l'elaborazione di un personalismo etico rigoroso che contrasti ogni *ethos* «volto a

---

<sup>296</sup> *Ibi*, p. 133.

<sup>297</sup> M. SCHELER, *Prefazione alla terza edizione*, in M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 17.

<sup>298</sup> M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 133.

<sup>299</sup> G. FERRETTI, *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, op. cit., p. 153.

*subordinare*, in modo originario ed essenziale, il valore della persona al suo rapporto con una preesistente comunità o mondo di beni da essa dipendenti, nonché ogni posizione che identifichi il valore della persona con questa “relazione”»<sup>300</sup>. Kant in questo senso è stato apportatore di considerevoli progressi, ma v'è un problema insito nella sua etica che pregiudica la dignità umana: l'identificazione della persona con la persona di ragione (*Vernunftperson*)<sup>301</sup>. Con questa espressione Scheler vuole indicare come nel formalismo kantiano la persona venga ridotta ad una mera «X d'una qualsivoglia attività di ragione», col risultato che alla persona etica spetta di essere «la X dell'attività volitiva conforme alla legge morale»<sup>302</sup>. In questo modo però «il valore della persona si definisce rispetto al valore della sua volontà, e non viceversa»<sup>303</sup>. V'è però alla base un procedimento indebito. Non si fornisce infatti una definizione preliminare di persona e successivamente si attesta che eideticamente pertenga a questa un'attività razionale, piuttosto si individua per vie dirette l'essenza personale col punto di cominciamento (*Ausgangspunkt*) di atti volitivi, razionali e conformi alla legge, o di attività della ragione in quanto pratica. Ogni caratteristica, pertanto, che trascenda questo essere meramente l'*Ausgangspunkt* di atti razionali conformi alla legge, non può costituirsi come fondamento eidetico dell'essere-persona, giacché si configura piuttosto come una sua limitazione o persino causa di dissoluzione.

Le conseguenze dell'impostazione kantiana sono deleterie per l'individualità umana. Affermare che la persona sia semplicemente un soggetto razionale significa far naufragare in una depersonalizzazione (*Entpersonalisierung*) ogni tentativo di dare concrezione ad essa. In altre parole: se la persona è tale proprio in quanto possieda la ragione, appartenendo questa in egual modo a tutti gli uomini, li rende di fatto indistinguibili. Dunque lo stesso «concetto di “persona individuale” viene qui colto in senso talmente stretto da porsi come una *contradictio in adjecto*»<sup>304</sup>. Del resto, afferma Scheler, semmai si dessero soltanto esseri puramente razionali, sarebbe addirittura

---

<sup>300</sup> M. SCHELER, *Prefazione alla seconda edizione*, in M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 10.

<sup>301</sup> Per il concetto di persona in Kant si rimanda al notevole saggio F. SCIACCA, *Il concetto di persona in Kant. Normatività e politica*, Giuffrè, Milano 2000.

<sup>302</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 458.

<sup>303</sup> *Ibi*, p. 50.

<sup>304</sup> *Ibi*, p. 459.

insensato porsi un tale tipo di problema: vi sarebbero certamente soggetti logici in grado di attuare atti di ragione, ma essi non potrebbero mai essere designati come persone.<sup>305</sup> Ma nemmeno Kant – per fortuna, aggiunge Scheler – è del tutto coerente con la sua definizione. Se lo fosse, infatti avrebbe dovuto riconoscere che con essa si perverrebbe non all'annunciata auto-nomia, ma ad una logo-nomia e al contempo ad una radicale etero-nomia personale. D'altronde anche nel caso in cui non si decidesse di essere così consequenziali e si combinasse il concetto kantiano con contenuti materiali positivi, risulterebbe comunque deficiente la circoscrizione della sfera di quello che nell'essere umano debba partecipare di una tale autonomia e di quegli elementi che dovrebbero concorrervi. In una situazione siffatta si è condotti verso un'alternativa: o alla depersonalizzazione e all'eteronomia, oppure ad uno sfrenato individualismo depauperato della delimitazione dei propri diritti.

Ad ogni modo anche in Kant, secondo Scheler, il concetto di persona acquisisce una sorta di concrezione che va oltre la sua stessa definizione, nel momento in cui all'uomo fenomenico è opposto quello noumenico. Quest'ultimo non è *sic et simpliciter* soggetto razionale, ma è apparentato all'inconoscibile cosa in sé. Il problema però cambia ben poco, si sposta meramente d'asse: dal momento infatti che questa cosa in sé pertiene anche agli animali, alle piante e perfino ai minerali, si chiede Scheler come sia possibile «garantire all'uomo una dignità diversa – ad esempio – dal minerale»<sup>306</sup>.

Se si vuole salvaguardare la dignità della persona, è necessario impostare pertanto la problematica su altre basi, afferrando i tratti spirituali e individuali del concetto in questione. Bisogna evitare innanzitutto l'errore di partire da un «io penso», inteso come condizione preliminare a qualsiasi atto rappresentativo di ogni idea di oggetto in genere. L'io è solo un dato tra i dati e non coincide né col contenuto dell'*Erlebnis* né tantomeno con il complesso o l'ordinazione di questi contenuti. Ciò è tanto più chiaro qualora si consideri il fatto che ad ogni io individuale è presupposto un vissuto penetrabile esclusivamente dall'intuizione immediata. Visto che quest'*Erlebnis* si pone a sua volta come un oggetto dell'intuizione esterna, se ne deduce che l'io può essere ovviamente intuito nei suoi vissuti, ma non può mai essere ridotto esclusivamente ad essi. Del resto

---

<sup>305</sup> *Ibi*, p. 472.

<sup>306</sup> *Ibi*, p. 461.

all'io non occorre nemmeno una qualche concrezione corporea per essere ritenuto esistente, poiché esso è presente, in ogni caso, in certi segni impressi nella materia dalle sue opere, tramite i quali diviene intellegibile.

Per legge essenziale, secondo Scheler, «“l'egoità” (*Ichheit*) si manifesta come esistente *solo ed unicamente* in un determinato io *individuale*» e «non può venir pensata in sé come “un” esistente se non in quanto “essenza” di tutti i possibili io individuali (io concepiti, a loro volta, come essenze)»<sup>307</sup>. Si riscontra pertanto una situazione in cui, da un lato, vi è l'egoità e, dall'altro, gli io in cui questa si dà esistenzialmente. Quindi tali io sono tutt'altro che una limitazione dell'egoità e, qualora fossero rimossi, non si otterrebbe un ego sovra-individuale, ma soltanto la scomparsa dell'ego stesso. La conseguenza di ciò è che l'io, sia inteso come sovra-individuale sia inteso come trascendentale, non può ergersi a presupposto del mondo, dato che quest'ultimo non si esaurisce nel suo *Erlebnis*. Oltretutto lo stesso io individuale si pone in via eidetica come differente da quello empirico, dal momento che esso possiede un'essenza, né osservabile né conoscibile induttivamente, la quale permane anche qualora sia pensata come non esistente. È una tale essenza – il cui concetto, come si è detto, non è convertibile in quello di universalità – che accompagna tutti gli *Erlebnisse* empirici e soggettivi. Quindi, a rigor di logica, definire un io empirico come il complesso delle osservazioni effettuate, significa relarlo ad un io individuale e non ad uno trascendentale o in generale; mentre qualora si individui lo stesso io trascendentale come l'ego iscritto nella sfera essenziale, si dovrà più correttamente specificarlo come un io individuo-trascendentale, che non coincide con l'io noumenico kantiano, dato che, in quanto materia d'intuizione, si configura come intellegibile.

### **6.2.2 Oltrepassare Kant: la persona scheleriana in quanto unità concreta d'atti**

Benché la critica a Kant si ponga come propedeutica per la disamina della questione personale, giacché è necessario non rimanere impegolati nell'erronea identificazione tra *Person* e *Vernunftperson*, si penetra ben poco nel concetto di persona finché non si muti radicalmente la prospettiva e si consideri tutta la problematica da basi differenti. In tal

---

<sup>307</sup> *Ibi*, p. 467.

senso per Scheler bisogna prescindere sia dal rapporto tra atto e oggetto sia da ogni nozione relata all'anima sostanziale così come all'egoità, individuale e non, e riguardare il tutto in relazione alle essenze attuali, interrogandosi su che cosa sia capace di fornire agli atti stessi unità concreta, a prescindere dal fatto che essi pervengano a compimento per mezzo di un individuo reale o di un insieme di individui.<sup>308</sup> Ciò perché, nonostante che l'atto temporalmente individuato sia in quanto tale portato a realizzazione esclusivamente da un ben determinato soggetto nel suo *Sein* e *Sosein* effettivo (non da una sostanza né tantomeno da un io), la questione verte in questo caso non su l'atto in sé, ma sulla sua essenza, astratta attraverso l'*Einstellung* fenomenologica. In sostanza per Scheler porsi il problema della persona significa chiedersi non tanto chi compia determinati atti, ma quale agente unitario, nel senso di soggetto attuatore (*Vollzieher*), «“pertenga”, in linea di principio, all'essenza d'un compimento d'atto – cioè dei modi, delle forme e delle direzioni dell'atto così sostanzialmente differenti»<sup>309</sup>.

La questione della persona va analizzata anche sotto un altro aspetto. Si prenda in considerazione un certo ambito oggettuale e si effettui fenomenologicamente una riduzione degli atti che gli appartengono, prescindendo dalla realtà dei suoi stessi elementi. Una volta operato in questo modo, è possibile sottoporre a disamina le correlazioni essenziali e semantiche, tanto formali quanto materiali, sussistenti nel residuale. Ci si accorgerà, secondo Scheler, che queste correlazioni, che si diramano in campi diversi, sono tutte fondate in specifiche aree d'oggetti e nelle rispettive resistenze. Pervenuti a questo risultato, è necessario chiedersi quale sia il genere di unità in cui si assemblano «tali essenze-dell'-oggetto qualora debbano manifestarsi come esistenti in quanto tali e non quindi qualora debbano venir colte come *esistenti* in questa o quella cosa»<sup>310</sup>. Il problema è pertanto quello della *Welt*, compresa nella sua totalità unitaria, che ci riporta di rimando a quello della persona. Difatti, come ad ogni atto corrisponde un oggetto e a strutture essenziali d'atti corrispondono forme essenziali d'oggetti, così a un

---

<sup>308</sup> Ammonisce F. Bosio: «non si cerchi in Scheler un'indagine metafisica sull'origine dell'individuazione della persona. Siffatta indagine finirebbe con l'esulare completamente dai compiti dell'analisi fenomenologica. Derivarla da qualche principio, qualunque esso sia, significa infatti dedurla, condizionarla, e pertanto sopprimerla come persona» (F. BOSIO, *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, Abete, Roma 1976, p. 92).

<sup>309</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 470.

<sup>310</sup> *Ibi*, p. 471.

certo mondo dovrà corrispondere esclusivamente una determinata persona.

Risulta fondamentale pertanto la relazione che sussiste tra quest'ultima e i suoi atti. È analizzando tale rapporto che si è in grado di fornire una definizione che sia esaustiva del concetto di persona: «persona è l'unità d'essere (*Seinseinheit*) concreta e in se stessa essenziale di atti di natura diversa, tale da darsi in sé [...] prima d'ogni essenziale differenza d'atto e, in particolare, prima della differenza tra percezione interna ed esterna, tra volontà interna ed esterna, tra sentire, amare, odiare nella propria interiorità o nella sfera dell'alterità ecc. *L'essere della persona “fonda” tutti gli atti essenzialmente diversi*»<sup>311</sup>. Naturalmente, afferma Scheler, la fondazione di cui si parla avviene non a livello ontologico ma su di un piano fenomenologico, dove è possibile distinguere tra le mere essenze intuitive (*echte anschauliche Wesenheiten*) conseguite attraverso riduzione, quelle astratte (*abstrakte anschauliche Wesenheiten*), che sono tali perché occorrenti di compimento, e quelle concrete (*konkrete anschauliche Wesenheiten*), che invece non ne hanno bisogno. È solo a quest'ultime che inerisce eideticamente la persona in quanto agente.

Ciononostante risulta comunque ancora non chiarito come queste essenze possano divenire concrete allorquando si riferiscano all'unità personale. Scheler anche in questo caso utilizza il procedimento della critica alle altre dottrine, al fine di lasciare affiorare, per contrasto, il proprio pensiero. Ad essere analizzate sono in quest'ambito la concezione attualista e quella sostanzialista. La prima configura la persona come un semplice *Ausgangspunkt* o agglomerato attuale, comprendendola quindi solo a partire dal suo agire, secondo il noto detto: *ex operari sequitur esse*. Una tale concezione svuota invero l'idea di persona, dal momento che gli atti stessi permangono nella sfera dell'astrazione, qualora non vengano riferiti ad una persona individuale che li porti a compimento e che quindi converta la loro *Wesenheit* da astratta in concreta. Per cogliere infatti l'essenza effettiva di un certo atto bisogna preliminarmente aver colto in maniera intenzionale l'essenza della persona cui esso faccia riferimento, non rimettersi ad un agente universale tanto formale quanto vuoto.<sup>312</sup>

---

<sup>311</sup> *Ibi*, p. 473.

<sup>312</sup> È da notare come nelle parti cruciali del proprio discorso Scheler, più che adoperare deduzioni logiche, utilizzi sempre il procedimento che gli è proprio, quello fenomenologico. Lo vediamo in questo caso nella critica alla concezione attualista, dove ci si sarebbe aspettato l'uso di inferenze per desumere la molteplicità



La persona è in realtà «l'unità co-esperita in maniera vissuta ed immediata dell'esperienza vissuta (*die unmittelbar miterlebte Einheit des Erlebens*)»<sup>313</sup>, il che traccia i confini di fondazione della questione personale nell'ambito di quel genere d'*Erlebnis* che qualsiasi individuo effettua, allorquando egli relazioni unitariamente alla medesima singola persona più atti (eideticamente differenti) di carattere spirituale, sicché dal riferimento a questi stessi atti, che possiedono tra l'altro un precipuo timbro personale, risulti la coscienza che essi debbano pertenero ad una determinata persona individuale piuttosto che ad un'altra. Solo mettendo in luce esperienze di questo tipo è possibile giungere a comprendere per Scheler che cosa sia la persona, non impostando il problema su basi che contraddicano la ricerca fenomenologica, come fanno invece la teoria kantiana e quella attualista. Ad esempio parlando degli atti della percezione interna ed esterna, Scheler spiega:

«Nel singolo atto della percezione interna (in cui si manifesti il nostro io) e nel singolo atto della percezione esterna (in cui si manifesti la natura con la stessa immediatezza in cui l'“io” si dà in quella interna) acquisiamo la coscienza di essere la stessa persona che compie questo tipo d'atti, e solo in virtù di questa coscienza possiamo affermare, ad esempio: “Io percepisco l'albero”, dove io non significa né “I” “io” e neppure l'“io individuale” [...], bensì unicamente “io” in contrapposizione al “tu”, cioè la persona di colui che parla in contrapposizione ad un'altra persona. Non un “io percepisce l'albero”, bensì un uomo dotato di un io e che diviene consapevole d'essere la medesima persona appunto nel realizzare le sue percezioni interne ed esterne»<sup>314</sup>.

È pertanto da quell'*Erlebnis* di essere la stessa identica persona che compie svariati atti, che sorge e si risolve la questione dell'unità della persona, esperienza questa che permette

---

e l'individualità personale. Invece, come nota Ferretti, anche in questa situazione decisiva «il rimando fondamentale ritorna ad essere quello fenomenologico: una esperienza di tipo essenziale. Ed è tale rimando che [...] illumina retrospettivamente tutta l'impostazione della persona in Scheler, sia come problema dell'unità degli atti spirituali di essenza diversa, sia come problema della concretezza che ad essi la personalità apporta» (G. FERRETTI, *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, op. cit., p. 164).

<sup>313</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 458.

<sup>314</sup> *Ibi*, p. 108.

di identificare questa stessa persona individuale come me stesso in contrapposizione all'altro.

L'altra dottrina che Scheler disamina è la sostanzialista, che identifica la persona come una cosa (*Ding*) o sostanza (*Substanz*), intesa come causalità sostanziale, che si limita alla realizzazione attuale.<sup>315</sup> Queste sostanze – del resto è opinione comune a molti pensatori – potrebbero benissimo essere eliminate o surrogate in qualsiasi modo, senza che concomitantemente sorga una benché minima trasformazione nel campo esperienziale. Questa teoria altresì, considerando ogni individuo come latore di una tale unità sostanziale uguale in tutti gli uomini, misconosce di fatto la problematica della molteplicità, sia in senso stringente, ossia per gli individui, sia in senso ampio, cioè per quello che riguarda spazio, tempo, massa etc. In realtà, essa coglie una porzione di verità nel fatto di concepire la persona anche in relazione agli atti. Ciononostante risulta completamente priva di fondamento, riducendo il rapporto tra persona e atti al compimento di questi. La persona, afferma Scheler, è indubitabilmente un'essenza che realizza atti, ma essa non può in alcun modo esistere al di sopra o al di sotto di essi, o essere reputata un punto immobile (*ruhender Punkt*) che si ponga al di là del procedimento realizzativo e del corso degli atti stessi. La relazione tra la persona e i propri atti non può essere insomma ricondotta meramente a questi modelli esemplari che per l'autore sono tratti dall'ambito spazio-temporale.<sup>316</sup>

L'analisi di queste teorie spiana la strada a Scheler per l'individuazione della corretta formulazione della questione personale. Col riguardo di non ricadere nei loro errori, egli spiega: «ciò che inerisce piuttosto ad *ogni* atto completamente concreto è la *persona intera* – ed è quest'ultima a “variare” nell'ambito e per mezzo d'ogni atto, senza che con ciò si esaurisca in alcuno dei suoi atti il suo stesso essere o senza che essa sia

---

<sup>315</sup> Secondo Heidegger, la critica al sostanzialismo è fondamentale nel personalismo scheleriano, dal momento che con essa l'autore pone «l'accento su ciò che Husserl stesso intende dire quando afferma che l'unità della persona esige una costituzione essenzialmente diversa da quella delle cose naturali» (M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, pp. 70 e s.).

<sup>316</sup> Per quel che riguarda la critica al sostanzialismo, v'è da fare un distinguo. Se si intende la sostanza secondo il concetto naturalistico, nel senso di cosa in sé inconoscibile posta al di là del fenomeno, allora le accuse di Scheler risultano fondate; ma se l'autore vuole includere in questa sua analisi anche la concezione classica, per cui la forma sostanziale si configura come principio sussistente autonomamente e garanzia dell'unità dei molteplici atti, egli fraintende, come osserva correttamente Ferretti, «il concetto genuino di sostanza metafisica». (Cfr. G. FERRETTI, *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, op. cit., pp. 166-167).

“soggetta a mutamento”, come lo è una cosa nel tempo»<sup>317</sup>. Ma se Scheler riesce in questo modo pienamente a smarcarsi da ogni sostanzialismo, rimane comunque la questione dell'attualismo. C'è il problema invero della conservazione dell'identità dell'unità personale nel variare attuale; anche perché definire la persona come esistente «solo nel compimento dei suoi atti»<sup>318</sup>, come un qualcosa che «è e vive in ciascuno dei suoi atti, senza esaurirsi in uno particolare o nella loro somma»<sup>319</sup> e infine come attualità continua (*kontinuierliche Aktualität*)<sup>320</sup>, può effettivamente indurre a interpretare la concezione scheleriana come attualista. Scheler pertanto è costretto a puntualizzare che «nel concetto di “variazione” quale puro “diventar-altro” (*Anderswerden*) non è inclusa alcuna traccia di un tempo che renda possibile il divenir-altro e, tanto meno, di un'alterazione fisica»<sup>321</sup>. Non vi è inoltre nemmeno alcun riferimento a una successione (*Nacheinander*). È questo piuttosto un fenomeno che si dà senza che precedentemente si sia manifestata una trasformazione e senza che la materia assumi una conformazione cosale. L'identità della persona individuale, che il concetto di cambiamento non può garantire, è fornita proprio dalla direzione qualitativa di tale divenir-altro. La persona, chiarisce Scheler, vive tutta intera nel tempo e in questo compie i suoi atti, divenendo altro; un tempo, questo, relato all'esperire vissuto e differente da quello fenomenico dello scorrere psichico o da quello oggettivo delle scienze positive. Infatti «nell'esperienza di ciascun momento della nostra vita temporale indivisibile sono co-presenti la struttura e l'idea della *totalità* della nostra vita e della nostra persona»<sup>322</sup>. Ogni momento pertanto, che nel tempo oggettivo unidimensionale è un punto elementare non ripartito nelle dimensioni del presente, passato e futuro, si costituisce nell'esistenza personale proprio in queste stesse tre temporalità. Ed è per questa ragione che, come si è visto, noi non decidiamo solo della vita futura ma anche di quella passata, che quindi si configura come sottoposta al potere della persona. In virtù di questa caratteristica, si può asserire che la persona stessa in quanto concrezione dello spirito è «ultratemporalmente in relazione col tempo

---

<sup>317</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., pp. 475 e s.

<sup>318</sup> *Ibi*, p. 51.

<sup>319</sup> *Ibi*, p. 654.

<sup>320</sup> Cfr. *ibi*, p. 118 nota 46.

<sup>321</sup> *Ibi*, p. 476.

<sup>322</sup> Cfr. M. SCHELER, *Pentimento e rinascita*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 163.

(*überzeitlich zeitbezogen*)»<sup>323</sup> e la sua esistenza si realizza certo nel vivere i possibili *Erlebnisse*, ma in modo da trascenderli di continuo. In ragione di ciò, finché si prendano solo in considerazione le sue esperienze e si tralasci il problema del viverle in maniera immediata, non si sarà in grado di afferrare la persona stessa nella sua interezza. Del resto sono esse a contenere, secondo rapporti strutturali *a priori*, tutte le essenze attuali che, vissute dalla persona, sono intrise del suo precipuo *modus essendi*. Quindi, in tale *Anderswerden* attraversato dalle esperienze, il rapporto tra la persona e i suoi atti è reciproco: come essa permea del suo proprio tono quest'ultimi, così gli atti inducono la variazione del contenuto ontologico e valoriale della persona stessa, che preserva, come si è detto, la propria identità pur divenendo in essi. Se è proprio necessario ricondurre un tale rapporto ad uno noto, esso non è identificabile con quello sussistente tra la sostanza e le sue proprietà o tra il tutto e le parti che lo compongono, ma con quello che intercorre tra concreto e astratto.<sup>324</sup>

Il tentativo scheleriano di preservare al contempo unità e concretezza della persona avrà una svolta radicale in *Essenza e forme della simpatia*, tanto da indurre alcuni interpreti<sup>325</sup> a intravedervi un avvicinamento al sostanzialismo classico. In questo saggio egli definirà chiaramente la persona come sostanza autonoma (*selbstständige Substanz*)<sup>326</sup> e sostanza-d'atto (*Akte-Substanz*)<sup>327</sup>. Eppure, nonostante la rinnovata terminologia, la tesi del *Formalismo*, di persona come ordine attuale, rimane nell'essenza inalterata, nel *Sympathiebuch* come negli scritti successivi dell'ultimo periodo.<sup>328</sup> Scheler non fa altro che recuperare infatti la nozione classica di sostanza, indicando con essa l'essenza autonoma della persona, e opporla alla concezione di sostanza cosale (*Ding-Substanz*). Il suo intento è quello di far risaltare in questo modo sia l'essere in sé personale sia la

<sup>323</sup> M. SCHELER, *Aus kleineren Manuskripten zu "Sein und Zeit"* in M. SCHELER, *Späte Schriften*, GW IX, Francke, Bern-München 1976, p. 301.

<sup>324</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 654.

<sup>325</sup> Cfr. G. FERRETTI, *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, op. cit., p. 170.

<sup>326</sup> «Le persone [...] sono i soli casi di "esistenza autonoma" (sostanze) che sono individuati esclusivamente in se stessi» (cfr. M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, op. cit., p. 128).

<sup>327</sup> «Le sostanze spirituali delle persone o sostanze d'atto sono dunque le *uniche sostanze* che possiedano un'essenza autentica e individuale e la cui diversità nell'esistenza consegua solamente dal loro essere-così in sé individuato» (*ibi*, p. 201).

<sup>328</sup> Cfr. M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 133, e M. SCHELER, *'Weltanschauung' filosofica*, in M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, a cura di R. Racinaro, Guida, Napoli 1988, p. 254.

distanza di questo suo concetto da quello del naturalismo, tracciando una linea di rinvigorita continuità con la concezione degli scritti precedenti. Pertanto, nessun mutamento del pensiero, ma solo una specificazione della stessa concezione, inquadrata semmai da una prospettiva differente.

### 6.2.3 La difesa dell'individualità personale e il problema della conoscibilità della persona: chi è “persona”?

Come si è detto, per Scheler la persona è innanzitutto un individuo concreto, definito dal suo stesso *eidos* spirituale e attraverso i suoi *Erlebnisse*.<sup>329</sup> Rimane però comunque il problema di dimostrarlo, ossia di analizzare come si possa «attribuire alla persona, come unità puramente spirituale, un *essere-così* (*Sosein*) originale o, meglio, una vera e propria “essenza”»<sup>330</sup>. Secondo l'autore non basta dunque che le si ascriva la cosiddetta *singularitas* tomistica, per cui essa si porrebbe certamente come un essere singolo, ma inindividuato nel *Sosein*; piuttosto è necessario che la determinazione personale passi proprio per le differenziazioni di quest'ultimo, che costituirebbe, in questo senso, il presupposto delle rispettive differenze esistenziali.

A livello fenomenico si possono riscontrare conferme della teoria scheleriana. Quando, per esempio, ispirati dall'amore ci addentriamo nella profondità di una persona e rimuoviamo i veli che coprono il suo nucleo, essa si mostrerà a noi in tutta la sua individualità e ci parrà inconfondibile, unica e insostituibile. Ciò che vale per gli altri, è ugualmente valevole per se stessi: se penetriamo in noi attraverso l'amor proprio, riusciremo a cogliere la nostra persona intima, che definisce la nostra individualità. Un certo uomo difatti ci si presenta come una totalità concreta, la cui posizione secondo il *Sosein* è in principio solo presunta. Man mano che la conoscenza di questo stesso uomo si perfeziona, la nostra ipotesi è variata e migliorata ed egli diventa per noi sempre più individuale. Tale conoscenza è però soggetta al mutare di determinati stati temporali: ad esempio si può attribuire ad un uomo uno stato a seconda di una situazione oppure di un turbamento transitorio, mentre si può credere di aver afferrato del tutto l'essenza di una persona attraverso un altro di questi stati temporali. Quindi quest'ultimi sono in grado di dischiudere il *Sosein* individuale e condizionare il processo conoscitivo, la cui progressione è in proporzione diretta con il manifestarsi a noi dell'individualità di una determinata persona.

V'è inoltre il caso in cui ci si imbatte in uomini dal principio spirituale liberamente

---

<sup>329</sup> Cfr. M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 459.

<sup>330</sup> M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, op. cit., p. 198.

dispiegato e che pertanto possiedono un carattere di superiorità rispetto alla stessa vita: i geni. In queste situazioni ci si trova certamente di fronte a casi limite, ma essi ci permettono di arguire che «la persona spirituale *qua* persona spirituale è in *ogni* uomo egualmente individuale in sé, e che si deve al solo fatto del suo più vistoso mascheramento in ragione del suo modo di agire non-libero, ed inoltre al nostro scarso interesse, al nostro scarso amore per la persona, se essa si presenta a noi in modo meno individuale, come mero esemplare di un qualche universale»<sup>331</sup>. È errato pertanto riconoscere nel corpo, nella psiche, nei rapporti sociali e in ogni tipo di struttura che, utilizzata per comprendere l'uomo, di fatto lo oggettivizza e lo spersonalizza, il *principium individuationis*, perché esso è definito solo dalla cosiddetta anima spirituale, ossia dal *substratum* reale del centro personale. Sulla base di tali risultati, Scheler è in grado di porre il concetto dell'individuazione della persona spirituale per sua essenza a norma fondante lo stesso ambito dello spirito: «la sfera dell'attualità spirituale si articola in modo rigorosamente personale, sostanziale e in se stesso individuato»<sup>332</sup>. In questo modo, egli si richiama al concetto di persona nell'accezione giudaico-cristiana. In tal proposito osserva Mondin: «la parola persona designa la linea di demarcazione tra la cultura pagana e la cultura cristiana. Fino all'avvento del Cristianesimo non esisteva né in greco né in latino una parola per esprimere il concetto di persona, perché nella cultura classica tale concetto non esisteva: essa non le riconosceva valore assoluto in quanto tale e faceva dipendere il suo valore essenzialmente dal ceto, dal censo, dalla razza»<sup>333</sup>. Chiamare ogni singolo individuo persona significa, quindi, nella tradizione cristiana (così come in Scheler), che ciascun individuo possieda una sua autonomia ontologica: è questa la scoperta rivoluzionaria del Cristianesimo<sup>334</sup>.

Ma se la persona è individuale e assolutamente soggettiva nasce la questione di come essa possa essere conosciuta. In questo senso Scheler afferma che, poiché essa, così come i propri atti, non è mai un oggetto, allora «l'unica ed esclusiva forma della datità in

---

<sup>331</sup> *Ibi*, p. 200.

<sup>332</sup> *Ibi*, p. 141.

<sup>333</sup> R. MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000, p. 516. Sull'importanza che avuto il cristianesimo per l'elaborazione moderna del concetto di persona si cfr. anche R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra «qualcosa» e «qualcuno»*, a cura di L. Allodi, Laterza, Bari 2007.

<sup>334</sup> Su questo punto si cfr. L. ALLODI, *Che cosa significa persona? Max Scheler a confronto*, in AA. VV., *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, op. cit. pp. 226-228.

cui [...] si manifesta è piuttosto il *suo stesso compimento d'atto* (e perciò anche il compimento d'atto della sua riflessione sui propri atti), cioè quel suo compimento d'atto in cui essa viva e nello stesso tempo si esperisca in maniera vissuta»<sup>335</sup>. Quindi per conoscere una persona dobbiamo, per l'autore, realizzare un processo di con-compimento (*Mitvollzug*) dei suoi atti, poiché solo questa modalità partecipativa all'essere dell'altro, e non il *Wissen*, che invece pertiene agli esseri oggettivabili, può permettere che l'unità personale si dischiuda a noi. Difatti «in base al suo essere-*così* e ai suoi correlati noetici dell'atto, la persona e la sua *noesis* (“spirito”) è solo comprensibile»<sup>336</sup>. Tale comprendere (*Verstehen*), che è una sorgente di dati di fatto intuitivi altrettanto originaria quanto la stessa percezione e che non risulta pertanto fondato su di essa, si configura quindi come la forma fondamentale di partecipazione di un essere al *Sosein* di un altro essere. «Nel “comprendere” – afferma Scheler – il dato di fatto non si manifesta mai come la fattispecie (*Sachverhalt*) che nell'altro si verificano processi psichici causalmente determinati e tali da produrre come loro effetto delle manifestazioni vitali», ma alla sua natura pertiene invece un *Erlebnis* non mediato e pertanto esso «si riferisce direttamente al centro spirituale dell'altro così come già si manifesta nell'intuizione empatica»<sup>337</sup>.

La condizione che una certa persona debba essere compresa tramite il con-compimento dei suoi atti, non è la sola cui debba sottostare ogni eventuale tentativo di conoscenza dell'altro. Essendo la persona infatti un essere eideticamente transintelligibile ad ogni conoscenza spontanea, è affidato, alla sua «libera discrezione di rendersi percepibile e di darsi come conoscibile»<sup>338</sup>, il buon esito del nostro approccio conoscitivo.

<sup>335</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 478.

<sup>336</sup> M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, op. cit., p. 320. Su tale problematica F. Bosio chiarisce che «per Scheler la struttura spirituale della persona non ha sussistenza in sé che sia indipendente dal suo esplicarsi manifestativo. L'inoggettivabilità della persona si salva solo se la conoscenza di essa è partecipazione ai suoi stessi atti, con-compimento, (*Mit-vollzug*), perché il puro conoscere, riflettere su di essi è oggettivazione della persona, appunto sostantificazione». (F. BOSIO, *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, op. cit., p. 143). Sul con-compimento degli atti per la conoscenza personale è però necessaria una precisazione. Vi è infatti il rischio d'intendere il *Mitvollzug* scheleriano alla stregua di una fusione tra persone, che minaccerebbe la loro individualità. L'autore tende sempre ad evitare un tale tipo di indebita interpretazione, sottolineando in vari passi la necessità della distinzione personale. Ad esempio parlando del fenomeno della simpatia, afferma: «la simpatia non indica pertanto l'identità essenziale delle persone [...], l'autentica simpatia presuppone addirittura (come ultimo fondamento anche della loro reale esistenza) la pura differenza essenziale delle persone» (M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, op. cit., p. 128 e s.). Oppure in un altro passo: «la mia compassione e il suo dolore sono fenomenologicamente *due fatti diversi*, e non un solo fatto» (*ibi*, p. 59).

<sup>337</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 584.

<sup>338</sup> M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, op. cit., p. 321.



Insomma per Scheler «le persone non possono essere conosciute mediante la comprensione (nella riproduzione dei loro atti spirituali), *senza che esse si dischiudano spontaneamente*»<sup>339</sup>. Infatti qualora lo credessero opportuno, potrebbero dare luogo, nascondendosi o semplicemente tacendo, a comportamenti attivi con cui celare il loro *Sosein*. Non sono sufficienti pertanto le espressioni involontarie ed automatiche del corpo, ma è necessario che attraverso il linguaggio le persone ci consentano di afferrare il contenuto riposto nel loro nucleo: devono, in altri termini, aprirsi a noi parlando, per essere conosciute. Afferma Scheler: «posso perciò – se egli [l'uomo] non *offre liberamente se stesso* alla mia conoscenza attraverso la parola, l'espressione di ogni genere, la scrittura etc. – conoscere *che cosa* pensa, giudica, chi ama o odia? Non sono in grado di farlo. *L'uomo può tacere. Solamente una persona* può “tacere”, poiché è insito nell'essenza della persona [...] il fatto che essa può far dipendere la conoscenza da parte di un altro, di ciò che essa vuole, pensa, giudica, dai suoi *atti e decisioni liberi*»<sup>340</sup>.

Chi sono però queste persone che vogliamo conoscere? Scheler ritiene che «la parola persona non può essere applicata indifferentemente nei casi in cui comunemente ci si *riferisca* all'essere animato, all'egoità oppure alla coscienza della consistenza e del valore del proprio io (autocoscienza e coscienza del valore)»<sup>341</sup>. Ad esempio anche gli animali sono animati e potrebbero avere un qualche io, ma non sono certamente persone. Anche lo stesso uomo in generale non può essere eretto a termine definitorio delle essenze acquisite come persona. Quindi, per quanto ci si sforzi di estendere l'essere personale anche ai livelli meno evoluti, solo un determinato stadio esistenziale umano può rientrare nella sfera di tali essenze.

Una prima condizione per essere persona è secondo Scheler la salute mentale (*Vollsinnigkeit*) intesa in senso fenomenico, cioè come quella che si dà allorché si tenta di capire le manifestazioni vitali di un individuo, prescindendo da spiegazioni causali e secondo la modalità del comprendere. Giacché questa ci consente infatti di penetrare nel centro spirituale altrui, ogni sentire e giudicare, comprendendo, non può essere compiuto altrimenti che nella consapevolezza dell'unità di senso del flusso attuale

---

<sup>339</sup> *Ibi*, p. 173.

<sup>340</sup> M. SCHELER, *Problemi della religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit. p. 825.

<sup>341</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 583.

altrui, la quale quindi si configura come lo sfondo dello stesso processo di comprensione.

Ma si ponga il caso invece che nel nostro tentativo di comprensione vi siano degli ostacoli. Ad esempio quando qualcuno ci racconta un aneddoto bizzarro, il nostro atteggiamento è all'inizio volto a comprendere, come avverrebbe con ogni altro individuo. Successivamente però ci sentiamo dire che quell'uomo è pazzo e allora il modo di porsi nei suoi confronti muta. Ci viene dato d'un tratto non il suo centro spirituale, ma soltanto quello proprio-corporeo, psichico e vitale. Le manifestazioni di quest'ultimi centri perdono per noi quell'unità di senso che avrebbero avuto se accompagnate dal centro spirituale e quindi si verifica una situazione per cui «il centro personale d'atti si riduce ad unità oggettuale di un corpo proprio e di un ego, il “comprendere” si trasforma in uno “spiegare” (*erklären*), la “persona” viene identificata con un frammento della natura»<sup>342</sup>. In questo caso è del tutto irrilevante se ciò che quell'uomo ha affermato sia vero, perché qualsiasi soggetto sano può errare senza per questo essere considerato folle, mentre un malato mentale potrebbe portare alla luce le verità più svariate, ma resterebbe, ciononostante, pazzo.

In secondo luogo devono essere identificati come persona solo quegli individui che abbiano raggiunto un determinato stadio di sviluppo, ossia la maggiore età (*Mündigkeit*). Essa si fonda su precisi fenomeni che prescindono completamente dallo stato anagrafico e che si sostanziano «nella capacità di intuire in termini di vissuto la diversità dell'agire, del volere, del sentire, del pensare come propri e come altrui»<sup>343</sup>. L'uomo pertanto è maggiorenne nel momento in cui riesce a discernere i propri atti da quelli desunti per contagio emotivo (*Ansteckung*), tradizione, agire insieme (*Mittun*) etc., e la sua volontà da quella degli educatori e dei genitori, riconoscendo i contenuti delle loro volizioni come promananti da persone diverse da sé. Ma questo è un processo graduale, perché inizialmente vi è un unico flusso esperienziale indifferente all'io e al tu che in modo progressivo dà luogo a «vortici più precisamente configurati, che lentamente attraggono nei loro cerchi sempre nuovi elementi del flusso, e in questo processo vengono associati successivamente e assai gradualmente ai diversi individui»<sup>344</sup>. Questo processo

---

<sup>342</sup> *Ibi*, p. 585.

<sup>343</sup> *Ibi*, p. 586.

<sup>344</sup> M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, op. cit., p. 347.

di acquisizione crescente della consapevolezza della diversità del proprio *Erlebnis* da quello dell'altro è subordinato, secondo Scheler, al principio che, in primo luogo, assegna ad ogni esperienza un io in generale; che, in secondo luogo, stabilisce che quest'io in generale è al contempo individuale e presente in ogni esperienza; e che, infine, presuppone che si dia un'egoità e una tuità (*Duheit*) in generale. Fatto sta che però prima della maggiore età non si è capaci di comprendere quale sia questo io individuale cui pertiene l'esperienza, ovvero se sia il proprio o l'altrui, e ciò comporta che originariamente si vive più negli altri che in sé. Fornisce una prova di ciò la vita infantile in cui si permane in una condizione per cui le idee e le aspirazioni proprie coincidono con quelle parentali.

A parte la salute mentale e la maggiore età, per essere riconosciuti come persona secondo Scheler è necessario possedere il dominio (*Herrschaft*) del corpo-proprio. L'essere personale non pertiene quindi a coloro che s'identificano con il contenuto del loro *Leib*, ma soltanto a chi abbia un vissuto di esso «tale da poterlo [il *Leib*] identificare nella percezione interna ed esterna come “appartenente” a se stesso grazie alla relazione “il mio corpo”»<sup>345</sup>. Infatti il *Leib*, pur non essendo una cosa (*Ding*), deve essere reputato come una cosa-fisica (*Sache*) data in quanto unità, che laddove generi nell'individuo la consapevolezza di essere posseduta e di poter agire tramite essa, allora quello stesso individuo è da ritenersi persona. Del resto per Scheler le stesse cose-fisiche inanimate (*tote Sachen*) si pongono come proprietà, solo qualora siano in nesso con la persona medesima tramite la mediazione del *Leib*. Inoltre siccome nella volizione un ruolo importante è svolto dal poter-fare, riferito anche al corpo-proprio, chi sia privato di esso per legge (ad esempio, lo schiavo), essendo di proprietà di un altro e mancando della potenzialità del volere, non può essere considerato come persona. Eppure egli ha un io, un corpo-proprio, un'anima, ma tutto questo non basta. Ciò costituisce, per l'autore, l'ulteriore prova che questi elementi sono qualcosa di differente dall'unità personale.

Il concetto di persona va anche distinto da quello di carattere (*Charakter*). Come abbiamo detto, con esso Scheler indica un complesso di disposizioni e attitudini, il cui studio è di competenza della psicologia differenziale o della cosiddetta caratteriologia. In realtà l'azione della persona non è esplicabile per mezzo di quest'insieme di disposizioni, configurandosi come del tutto indipendente da esso. Anche se potessimo venire a

---

<sup>345</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 587.

conoscenza di tutte le disposizioni, innate e non, di una certa persona e al contempo degli innumerevoli influssi che l'ambiente esercita su di lei, il suo agire ci rimarrebbe oscuro. D'altronde questa diversità tra unità personale e carattere è ben coglibile in campo gnoseologico: per Scheler il carattere si presenta per noi come «la X che ci consente di spiegare e comprendere tutte le singole azioni, discorsi e movimenti espressivi»<sup>346</sup> di una persona. Se pertanto un individuo non opera in una determinata occasione in conformità a ciò che si è presupposto come suo modello caratteriale, allora si deve inferire che questo modello sia da correggere, giacché non viene messa in conto la possibilità che lo stesso carattere sia variabile. Eppure innegabilmente ognuno di noi può attestare anche per se stesso la presenza di mutazioni caratteriali. Diverso è invece il caso in cui ci riferiamo alla persona altrui. Quando si tenta di conoscere quest'ultima, non si pongono in essere nei suoi confronti disamine esplicative del suo agire di tipo causale; piuttosto si è già in grado di comprendere anche da una sola espressione la sua essenza individuale, basandosi non sulle sue azioni, ma sulle sue intenzioni. Per mezzo di esse si elabora poi un giudizio etico. Grazie a un tale tipo di conoscenza che Scheler denomina “comprendente-intuitiva” (*verstehend-anschauliche Erkenntnis*) riusciamo quindi a determinare, ad esempio, la frapposizione di circostanze che hanno interdetto la realizzazione di determinate intenzioni personali in una qualche situazione.

## 6.3 Le relazioni personali

### 6.3.1 La persona nel suo rapporto col mondo e il concetto di verità personale

La persona si configura per Scheler come costitutivamente aperta al mondo (*Welt*), anzi: «un tale essere ha il “mondo”»<sup>347</sup>. Con esso l'autore non intende l'insieme degli oggetti empirici che si manifestano nella *Weltanschauung* naturale, per cui preferisce il termine mondo-ambiente (*Umwelt*) o *Milieu*<sup>348</sup>, ma quel complesso più esteso, comprendente la

---

<sup>346</sup> M. SCHELER, *Gli idoli della conoscenza di sé*, in M. SCHELER, *Il valore della vita emotiva*, op. cit., p. 152.

<sup>347</sup> M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 121.

<sup>348</sup> «Denomino qui “*Milieu*” non un’“immagine soggettiva”, una “percezione” o una “sensazione” dell'organismo, e nemmeno il suo ambiente circostante e agente su di lui puramente oggettivo. Denomino in questo modo piuttosto la parte, la porzione di quel mondo, che oggettivamente lo circonda e la cui variazione com-

stessa *Umwelt*, di dati essenziali assoluti e oggettivi, in cui l'essere si presenta in sé. Una tale *Welt* costituisce «il correlato effettivo (*Sachkorrelat*) della persona in genere»<sup>349</sup>. Ad ogni persona individuale deve corrispondere quindi un mondo individuale, il quale diviene concreto proprio in quanto mondo personale. Un tale riferimento è determinante perché il mondo possiede con la persona quella stessa relazione tra astratto e concreto che si è delineato per gli atti. Ciò vuol dire che i mondi acquistano concrezione solo se pertinenti ad una certa persona. Non potendone costituire mai una parte, la persona sarà appunto per Scheler correlata al suo mondo, cioè a quello di cui essa possiede un *Erlebnis*.

Infatti prendendo in considerazione un determinato atto ci si accorge non solo che esso racchiude in sé ogni essenza oggettuale, ma anche che l'oggetto che gli pertiene contiene tutti i fattori inerenti alle essenze mondane e che ciò avviene altresì secondo leggi *a priori*, valide per ogni mondo, atto e persona. Tale correlato oggettuale possiede poi sempre un carattere particolare che appartiene solo ad un ben determinato mondo personale. Questo carattere, pur essendo individuale, presentandosi per tutti i mondi possibili, assume quindi una natura universale.

Se riportassimo tutto quello che è dato alla persona ai fenomeni che si manifestano come esistenti in sé, ossia «a quei dati di fatto che siano compiutamente ciò che sono»<sup>350</sup>, ponendo in questo modo come dati le forme, le direzioni, le qualità dell'atto ancora astratte, allora per Scheler ci ritroveremmo solo un mondo esistenzialmente assoluto

---

porta una mutazione nei suoi processi vitali (i suoi processi e reazioni organici interni)». M. SCHELER, *Lehre von drei Tatsachen*, in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. I: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, GW X, Bouvier, Bonn 1986, p. 439. Cfr. anche M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 199.

<sup>349</sup> *Ibi*, p. 486. La distinzione tra *Milieu* e *Welt*, interpretata nel senso di un distinguo tra un mondo costituito in base ai bisogni organici della parte pulsionale e uno apriorico-essenziale, ha indotto Theunissen ad interpretare la *Welt* stessa come «la restaurazione di una concezione tradizionale che dovrebbe essere superata». Scheler infatti intenderebbe per mondo «l'universo delle cose che si fanno incontro all'uomo come se fossero oggetti in sé, autonomi e indipendenti» e quindi accessibili solo alla visione contemplativa dello spirito (cfr. M. THEUNISSEN, *Wettersturm und Stille. Über die Weltdeutung Schelers und ihr Verhältnis zum Seinsdenken*, in AA. VV., *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, op. cit., pp. 96-97). Il critico travisa il concetto di obiettività scheleriano, giacché con esso Scheler «vuole affermare l'autonomia e l'irriducibilità del mondo nei confronti del mondo-ambiente e quindi nei confronti di ogni causalità psico-vitale. È solo presupponendo tale autonomia che ha un senso il concetto di *apertura al mondo*, e solo in base alla *Selbstständigkeit* risulta possibile la *Selbstgegebenheit*, e con essa un'iniziativa che parta dal dato, una noesi che parte dal noema» (G. CUSINATO, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, op. cit., pp. 197 e s).

<sup>350</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 487.

(*daseinsabsolut*), quello della cosa in sé. Mentre, qualora supponiamo che per diverse persone individuali si dia un mondo unico, autodato e assoluto, allora l'unicità (*Einzigkeit*) e la medesimezza (*Dieselbigkeit*) di quel mondo devono essere reputate come apparenza (*Schein*), poiché in realtà si danno solo sfere d'oggetti esistenzialmente relative (*daseinsrelativ*) ad una specifica personalità concreta (uomo, razza, etc.) che ne sia supporto. «In altri termini, ad essere “dato” è, sì, il “mondo” (cioè quell'*unico* mondo concreto racchiudente a sua volta tutti i mondi concreti), ma esso non si presenta come dato-da-sé (*selbstgegeben*), bensì unicamente come qualcosa di semplicemente supposto»<sup>351</sup>. La conseguenza di ciò è la conversione del mondo ad idea senza pretesa di realtà. La *Welt* è tutt'altro però che una mera astrazione, ma un essere assoluto, che possiede gli attributi della concretezza e dell'individualità, ed essa si riduce ad idea, solo qualora si presupponga che si dia in sé ad una molteplicità indifferenziata di individui.

Ciò accade anche quando si voglia delineare con principi che abbiano pretesa di validità universale il contenuto mondano, ponendo l'universalità come requisito dell'esistenza. Un procedimento di questo genere è illecito se applicato al mondo. Infatti, osserva Scheler, la cosiddetta concezione di trascendentalità dell'oggetto e della verità, riconducendo l'oggetto a relazioni rappresentative, necessarie e universalmente valide, non può che costituire una falsificazione soggettivistica. Ed è quest'ultima a permettere che quell'essere assoluto divenga una cosa in sé. Quindi «la verità metafisica – intesa come “la” verità stessa – *deve* avere per ogni persona un diverso contenuto, nei limiti della struttura *a priori* del mondo, proprio perché il contenuto dell'*essere-del-mondo* (*Weltsein*) stesso è vario e diverso per ogni persona»<sup>352</sup>. Ciò significa sia che ogni verità per Scheler deve essere una verità personale (*persönliche Wahrheit*), sia che ogni mondo, pur ponendosi esclusivamente come mondo assoluto e individuale, deve rispondere alle leggi aprioriche di tutti i mondi possibili. Intendiamoci bene: dal fatto che la verità sia in quanto tale personale non si può arguire che essa sia soggettiva o relativa, proprio perché personale non equivale a soggettivo; piuttosto si deve inferire che per Scheler la verità personale si pone come una condizione, posta nel fondamento dell'essere stesso e non della verità, e derivante per via diretta dai nessi essenziali tra *Welt* e *Person*. Scheler è

---

<sup>351</sup> *Ibidem*.

<sup>352</sup> *Ibi*, p. 488.

molto chiaro su questo punto: «la verità *filosofica* è invece per essenza una verità “*puramente oggettiva*” e assoluta, ma *personale* e non generale nel suo contenuto e in rapporto con l'oggetto cui la conoscenza si rivolge; essa permane soltanto per la persona e soltanto per questa è dotata di valore»<sup>353</sup>.

Per contestare ciò si deve avere un concetto della persona ristretto: considerarla come limitante la trascendentalità della ragione oppure come parte del mondo oggettuale. Ma, qualora si operi in questo modo, la verità assoluta stessa, giacché impersonale e presupposta come universalmente valida, si convertirà o in falsità o in verità valevole se inerita ad oggetti relativamente esistenti. In realtà, secondo Scheler, risulta più corretto teorizzare che la *Welt* e la persona siano assoluti e reciprocamente correlati per essenza e pertanto riconoscere il carattere personale della verità stessa.

### 6.3.2 La persona nella sua relazione con l'io

La psiche è un tema caro a Max Scheler. Ne ha analizzato alcuni fenomeni come il risentimento, il pudore, la simpatia, ma ha anche preso in considerazione, sotto diversi aspetti e in più di un saggio, la questione dello psichico in sé. In queste trattazioni, al di là del loro argomento specifico, l'autore tiene fermo sempre un punto sostanziale: che vi è una differenza essenziale tra psiche e persona. E questa irriducibilità dell'una all'altra rientra in quei concetti che nelle diverse fasi del suo pensiero mantengono una ferrea costanza. Dallo stesso uso linguistico del termine persona – sostiene l'autore – è possibile notare la sua estraneità alla coscienza o all'io. Diversamente da questi «la persona è un nome assoluto, non relativo al sentire (*fühlbar*)»<sup>354</sup>. L'io implica sempre un riferimento al tu e al mondo esterno (*Außenwelt*), mentre la persona possiede la natura di una totalità assoluta autosufficiente: essa, afferma Scheler, può camminare, agire etc., l'io non può fare nulla di tutto questo. Già da ciò si può concludere che «col termine “persona”

---

<sup>353</sup> M. SCHELER, *Modelli e capi*, op. cit., p. 118. G. Pedrolì nota come Scheler attraverso il concetto di verità personale capovolga la posizione trascendentalista. Difatti «non si tratta tanto di liberarci da ogni riferimento personale, di cancellare la persona per giungere all'essere stesso, ma al contrario di prescindere dalla propria corporeità e soprattutto dai pregiudizi di razza, specie etc., per attingere, nel dischiudersi della personalità, quella regione dell'essere, che le appartiene. La verità è perciò o valida per la persona o non è» (G. PEDROLÌ, *Max Scheler. Dalla fenomenologia alla sociologia*, op. cit., p. 47).

<sup>354</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 481.

intendiamo connotare qualcosa di completamente indifferenziato rispetto alla contrapposizione “io/tu”, “fisico/psichico”, io/mondo esterno”». Anche quando si dice ad esempio “io passeggi” o “io percepisco”, quell’“io” non è quello psichico, piuttosto con esso si vuole indicare me stesso in quanto uomo concreto. Il che è ancora più chiaro nella proposizione “io percepisco il mio io”. Il primo io non è quello psichico, ma è lo stesso della proposizione “io passeggi”; è il secondo ad indicare l'io interiore, oggetto della percezione interna. Quindi mentre una persona può percepire anche il proprio io, questo non è in grado di farlo, allo stesso modo in cui non può passeggiare. In virtù di ciò si devono rifiutare quelle teorie che confondono le due sfere, sia quelle quindi che spiritualizzano la psicologia sia quelle che psicologizzano lo spirito: le prime corrompono la psicologia; le seconde la filosofia.

Nonostante si sia distinto la persona dalla psiche, si è detto ancora ben poco su cosa sia quest'ultimo fenomeno. Per farlo è necessario comprendere come i contenuti psichici diventino in genere accessibili alla conoscenza. Innanzitutto precisiamo che la percezione interiore, di cui questi stessi contenuti sono oggetto, è qualcosa di differente dall'auto-percezione, dall'auto-esame e anche dall'auto-coscienza e lo dimostra l'esistenza di fenomeni psichici indifferenti, e persino estranei, all'io, o meglio di manifestazioni che colgono l'io individuale con un'invasione assai simile a quella della realtà esterna (impulsi, rappresentazioni coatti etc.). Ad esempio, si può pensare qualcosa, senza sapere se tale pensiero sia il nostro o sia stato udito da un altro, oppure sia stato semplicemente letto in un testo. Da ciò si può arguire che non è solo la percezione esterna a poter operare senza un rapporto consapevole con l'io, senza cioè il dato di fatto che sono io che compio un certo atto. E questo perché l'io è «solo un oggetto della percezione interna, per quanto di tipo particolare»<sup>355</sup>. Quindi, se si cerca di analizzare quest'ultima, è necessario prescindere momentaneamente dall'io stesso e domandarsi se vi sia un tipo specifico d'atti e direzioni attuali, naturalmente diversi da quelli della percezione esterna, che rientrino appunto nell'ambito della percezione interna stessa e nei quali si manifestino i dati di fatto psichici.

Ma per distinguere gli atti e le direzioni attuali della percezione interna e di quella esterna si deve primariamente cogliere il criterio con cui discriminare l'una e l'altra

---

<sup>355</sup> M. SCHELER, *Gli idoli della conoscenza di sé*, in M. SCHELER, *Il valore della vita emotiva*, op. cit., p. 66.



modalità percettiva. Cartesio pone dualisticamente questo criterio nell'equivalenza rispettivamente tra fisico ed esteso (*res extensa*) e psichico ed inesteso (*res cogitans*). Tuttavia una distinzione del genere appare a Scheler fenomenicamente infondata, dal momento che se lo psichico coincidesse con l'inesteso, ricadrebbero nel suo ambito tutte le qualità, come il suono, la forza, il tempo, etc.; mentre se "fisico" equivalesse ad "esteso" avremmo difficoltà ad inquadrare alcune manifestazioni sensibili prive d'estensione, come la fame o la velocità. La difficoltà più grossa la rintracceremmo poi nell'esplicazione dei fenomeni vitali e del *Leib*, che non sono riconducibili né strettamente all'uno né all'altro ambito, e nemmeno ad una connessione tra i due, presentando invece elementi precipui.

A contraddizioni di questo tipo si perviene anche se si accetta il criterio di Brentano, che identifica gli atti e le funzioni psichici con lo giudicare, riunire, cogliere, vedere etc., mentre sarebbero compresi nella sfera fisica tutti i fenomeni dati intenzionalmente in questi stessi atti e funzioni. Lo psichico sarebbe dato nella percezione interna e sarebbe evidente; i fenomeni nell'esterna e non apparirebbero mai in modo netto e distinto. Questa separazione è fuorviante così come lo è il tentativo di Berkeley di ricondurre la percezione esterna all'interna, o quello opposto dei sensualisti, di riportare il mondo dello psichico a quello fisico: «così come il contenuto della percezione esterna non può essere considerato un contenuto parziale originario di quella interna, tanto meno *viceversa* il contenuto della percezione interna può essere considerato dato originariamente attraverso la percezione esterna»<sup>356</sup>.

Tali problemi definitivi mostrano che fisico e psichico sono due fenomeni essenziali originari, che devono fare riferimento a tipi specifici d'atti. Pertanto lo psichico è «un significato che si riempie sempre *allorché* imbocchiamo la specifica direzione d'atto della "percezione interna" e per così dire la seguiamo», mentre al fisico pertiene «ogni atto della percezione esterna»<sup>357</sup>. Psichici saranno quindi solo «quegli oggetti che sono "dati" come vissuti di un io-esperienza vissuta (*Erlebnis-Ich*) e alla cui datità perviene una specifica direzione e una forma della "coscienza di qualcosa" o dell'atto

---

<sup>356</sup> *Ibi*, p. 82.

<sup>357</sup> *Ibi*, p. 79.

intenzionale»<sup>358</sup>. Per essere più chiari: saranno psichici quei fenomeni che pertengono all'«essere-interiore del reale»<sup>359</sup>, mentre fisici all'essere-estere dello stesso. Fisico e psichico non possono inoltre, secondo l'autore, travalicare mai le loro precipue modalità percettive, visto che la loro differenziazione non si situa nel campo del pensiero o del giudizio, ma in quello delle essenze.

Nonostante che i fenomeni fisici e psichici presentino prerogative comuni (che si presentano con la stessa evidenza; possono essere sia *a priori* che *a posteriori*; pertengono a due direzioni intenzionali), una caratteristica che li differenzia in modo assolutamente netto è, secondo Scheler, il fatto che i primi siano reciprocamente esteriori (*Außereinander sein*), mentre gli altri presentano «un'inclusione reciproca nell'io»<sup>360</sup>. Nel primo caso si ha una vicinanza spaziale; nel secondo, una vera e propria compenetrazione – quest'ultima possibile solo in base all'essenza dell'egoità, la quale quindi risulta «contestuale sul piano eidetico all'orientamento della percezione interna»<sup>361</sup> –. Pertanto è evincibile che Scheler intende la percezione interna in termini di molteplicità e unità, ma, come egli stesso afferma, queste precipuità, per quel tipo di percezione, sono *sui generis*. Difatti esse si riferiscono solo ed esclusivamente al dato di essa, inteso come non ancora riportato a quell'unità generalissima del dato di tutti gli atti intenzionali, e si presentano, come abbiamo detto, come opposte a quelle dell'essere estere. Tale unità del molteplice è basata inoltre sulla stessa unità dell'io e in questa risiede anche tutto il mondo psichico in un modo «né temporale, né spaziale, bensì intuitivo»<sup>362</sup>. L'io non si risolve però negli stessi suoi vissuti (*Erlebnisse*) psichici, o nella loro somma o connessione, poiché esso «è un'unità inscindibile, che si vive insieme ad ogni esperienza. Ciò che chiamiamo “vissuti”, non sono parti dell'io, bensì simboli astratti per la stessa unità, a partire dai quali

---

<sup>358</sup> M. SCHELER, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, in M. SCHELER, *Scritti sulla fenomenologia e sull'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza – Ordo amoris*, op. cit., pp. 62 e s.

<sup>359</sup> M. SCHELER, *Der Sphärenunterschied vom Psychischen und Physischen*, in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass, Bd. 3: Philosophische Anthropologie*, op. cit., p. 160.

<sup>360</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 511. Si cfr. anche *Der Sphärenunterschied vom Psychischen und Physischen*, in cui l'autore fornisce questa definizione dello psichico: «psichico è l'essere l'uno nell'altro (*Ineinander*)» (M. SCHELER, *Der Sphärenunterschied vom Psychischen und Physischen*, in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass, Bd. 3: Philosophische Anthropologie*, op. cit., p. 159).

<sup>361</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 506.

<sup>362</sup> M. SCHELER, *Gli idoli della conoscenza di sé*, in M. SCHELER, *Il valore della vita emotiva*, op. cit., p. 122.

ricostruiamo di nuovo quella totalità unitaria»<sup>363</sup>. Se quindi si guardano fisico e psichico da una prospettiva più ampia, la questione su quale sia l'elemento che effettivamente li differenzia può essere soluta in questo modo: «psichico è ogni reale finito in quanto “essere per sé” (*Sein für sich*), fisico è ogni reale come essere essente per altri (*Sein-für-andere Seiende*)»<sup>364</sup>. In questo senso gli atti non sono psichici, mentre anche a tutte le cose morte può corrispondere uno psichico, poiché ogni ente, in riferimento alla sua essenza e alla sua esistenza, non è in sé né fisico né psichico. Questi difatti sono fenomeni che pertengono, come si è detto, solo alle due direzioni intenzionali della percezione interna ed esterna, o se, definiti riguardo al *Wissen* e quindi in relazione all'essere per sé e all'essere per altri, esclusivamente all'auto-percezione e all'etero-percezione<sup>365</sup>.

Non bisogna intendere l'egoità nemmeno come contrapposta ai suoi *Erlebnisse*, altrimenti diverrebbe vuota e si ridurrebbe ad una «X sostanziale alla quale verrebbero successivamente attribuite “disposizioni psichiche”»<sup>366</sup>. Una simile impostazione comporterebbe altresì un rapporto problematico tra l'io, assimilato ad un'anima-sostanza, e la temporalità. Si dovrebbe necessariamente dedurre infatti che quelle esperienze vissute, che appartengono al passato, siano confinate in esso, poiché, pur avendo esercitato il loro influsso sull'io, sarebbero prive d'efficacia nel presente. Ma i vissuti

<sup>363</sup> *Ibi*, p. 154.

<sup>364</sup> M. SCHELER, *Der letzte Unterschied zwischen Psychisch-Physisch*, in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass. Bd. 3: Philosophische Anthropologie*, op. cit., p. 177.

<sup>365</sup> Il concetto di psiche scheleriano è stato oggetto di critiche e fraintendimenti. La distinzione tra fisico e psichico che qui abbiamo descritto ci permette di comprendere dove sia situato l'errore di alcuni di essi. Sulla scia di V. Filippone-Thaulero (cfr. V. FILIPPONE-THAUERO, *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler*, I Vol., Giuffrè, Milano 1966, pp. 304-305), A. Escher Di Stefano ad esempio scrive: «Si presenta qui dunque un equivoco che sta alla base della distinzione scheleriana tra persona e psiche, equivoco che consiste nella contemporanea implicazione della psiche come attuale – in quanto si contrappone alla corporeità psichica [*Seelenleib*] – e come passiva in quanto è la stessa corporeità psichica. Ma se la psiche è attuale è inobiettivabile al pari della persona, mentre se è passiva è pura corporeità. Da ciò, il curioso va e viene della psiche scheleriana, persona, se è capace di oggetto, essere vitale, se ne è incapace» (A. ESCHER DI STEFANO, *Il coraggio della verità. M. Scheler e la riflessione sull'uomo*, Morano, Napoli 1991, p. 203; la stessa argomentazione è esposta anche in A. ESCHER DI STEFANO, *Max Scheler tra teoreticismo e dommatismo*, op. cit., pp. 191-192). In effetti una simile antinomia all'interno del sistema scheleriano, a mio parere, non sussiste: la psiche non è attuale, semplicemente perché gli atti non ne fanno parte (quindi non oggettivizza, ma è oggetto); non si contrappone al *Seelenleib*, perché, come vedremo nel paragrafo successivo, questo si basa sul *Leib* e non su di essa. L'autore la individua nettamente in riferimento alla totalità dei fenomeni interni e sempre tenendo ferma quella differenza tra fisico e psichico, che si è descritto. Per quel che riguarda invece il suo rapporto con la persona, nel momento in cui si definisca quest'ultima in termini di concrezione spirituale, a me sembra sin troppo evidente che esso debba essere impostato sulla base della distinzione, a meno che certo non si voglia presupporre un'assimilazione tra spirito ed ego. Non è però questo il caso di Scheler.

<sup>366</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 515.

stessi – sostiene Scheler – esistono nel nucleo dell'io ed eliminarne anche uno soltanto comporterebbe una mutazione nella loro totalità presente. «Ogni “io presente” – sostiene Scheler – è dato *fin dall'inizio* su uno sfondo (*Hintergrund*) [...] che si perde come nella nebbia (*Nebel*) nelle due direzioni del tempo»<sup>367</sup>. L'egoità pertanto rispetto ai fenomeni deve essere «sempre co-intesa come presente nella sua totalità»<sup>368</sup>. In questa prospettiva l'io presente spicca solo per la sua luminosità, non per importanza e non può in alcun caso assumere la funzione di struttura unitaria attraverso cui ricostruire i vissuti appartenenti alle tre diverse sfere della temporalità. Misconoscere ciò significherebbe scomporre gli stessi vissuti, convertendo così quel rapporto di inclusione nell'io in uno di estrinsecità e annullando quindi il loro carattere di molteplicità nell'unità.

Questo fatto che gli *Erlebnisse* sono in un'egoità, che varia per loro effetto, è ben comprensibile nel raccoglimento (*Sammlung*), ossia in quella «concentrazione dell'essere-in-se-stesso (*Insichsein*) o, per così dire, “un profondo vivere in sé”»<sup>369</sup>. In questo fenomeno raro tutta la nostra vita psichica si presenta nella sua unità, i vissuti «mi rivolgono la parola»<sup>370</sup> e quelli di essi che appartengono al passato si presentano come presenti e dotati di effettualità. Non ci sentiamo allora vuoti, ma ricchi e «davvero presso noi stessi»<sup>371</sup>. Siamo in grado di guardare tutto il nostro io, facendolo oggetto del nostro esperire vissuto e nel farlo lo viviamo come totalità indifferenziata e concentrata di *Erlebnisse*. La stessa proprio-corporeità (*Leiblichkeit*) ci viene data come qualcosa che appartiene a quella concentrata unità e la sentiamo sotto il nostro dominio e potere.

Se l'io è una concentrazione unitaria e molteplice di esperienze vissute, è impossibile applicare al mondo psichico le categorie spazio-temporali di quello esterno. È l'errore in cui è caduto l'associazionismo inglese, che pone in luogo dei fatti psichici dei meri simboli considerati come fatti unitari, generando in questo modo una teoria esplicativa dell'interiorità secondo connessioni meccaniche, il «meccanicismo psichico»<sup>372</sup> appunto, analoga a quella che la scienza utilizza per spiegare gli eventi naturali. Ma a ben

<sup>367</sup> M. SCHELER, *Lehre von drei Tatsachen*, in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 1: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, GW X, op. cit., p. 443.

<sup>368</sup> M. SCHELER, *Gli idoli della conoscenza di sé*, in M. SCHELER, *Il valore della vita emotiva*, op. cit., p. 124.

<sup>369</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 518.

<sup>370</sup> *Ibi*, p. 517.

<sup>371</sup> *Ibi*, p. 518.

<sup>372</sup> M. SCHELER, *Gli idoli della conoscenza di sé*, in M. SCHELER, *Il valore della vita emotiva*, op. cit., p. 125.

guardare la meccanica psichica non esiste; non vi sono nel nostro mondo interno cause simili che inducono necessariamente effetti simili. L'unica causalità con cui poter esplicare i fenomeni dell'io è quella psichica, che «è, in ultima istanza, sempre una causalità egologica (*Ichkausalität*), cioè l'influsso esercitato dall'unità dell'io sul piano dell'esperienza vissuta»<sup>373</sup>. In sé pertanto essa è una causalità individuale, che prescinde dall'equivalenza tra causa ed effetto, dal momento che ogni variazione egologica è prodotta dalla totalità di *Erlebnisse* presenti nell'io. Questo tipo di causalità è definibile anche come causalità motivazionale (*Motivationskausalität*) ed è studiata da un particolare ambito della psicologia che Scheler definisce comprendente (*verstehende Psychologie*), la quale non pretende di esplicare ma «“comprende i singoli eventi”, le unità psichiche di natura individuale e tipica in base al loro contenuto individuale o tipico; non astrae quindi dalla “individualità” e dai “tipi” della singola totalità dell'ego, ma si rapporta fermamente a quest'ultima trasformandola in un dato particolare in riferimento al quale essa “comprende”»<sup>374</sup>. Tale tipologia di psicologia ha però un limite: può certamente contribuire a delineare un evento psichico, ma non può mai spiegarlo univocamente così come esso si presenta all'individuo nell'ambito dell'osservazione interna.

La difficoltà di delineare in termini univoci i fenomeni dell'io è accresciuta dal fatto che la maggior parte di essi non sono percepibili attualmente, essendo sub-coscienti (*unterbewusste*). Sub-cosciente che non vuol dire inconscio (*unbewusst*), giacché con la prima espressione si vuole indicare solo «il contesto di esperienza vissuta, che volta a volta è rimosso anche in fenomeni simbolicamente fungenti per esso» e che quindi «non manca affatto all'intuizione interna»<sup>375</sup>, mentre con l'altra si delinea una mera struttura atta a spiegare meccanicamente la vita psichica. Quindi il sub-conscio ha ancora in sé elementi di coscienza e la sua esistenza condiziona il contenuto totale dell'intuizione interna. Dal momento che è teoricamente penetrabile da quest'ultima, la sola vera caratteristica che lo differenzia dal conscio è il fatto che non condiziona il senso interno (*innerer Sinn*), il quale stimolato fornisce ai vissuti quella vivacità che ci permette di

---

<sup>373</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 520.

<sup>374</sup> *Ibi*, p. 521.

<sup>375</sup> M. SCHELER, *Gli idoli della conoscenza di sé*, in M. SCHELER, *Il valore della vita emotiva*, op. cit., p. 94.

reputarli come appartenenti alla sfera del presente. Pertanto dipende dallo stesso senso interno se «il contenuto di ogni eventuale percezione interna [...] rimane nella sfera del “sub-conscio”»<sup>376</sup>, o meno. Esso si pone tra gli *Erlebnisse* e la loro percezione come «un analizzatore di ciò che importante per la vita»<sup>377</sup> e di conseguenza la sua funzione è quella di discernere tutti quei fenomeni del mondo interiore che possono provocare una variazione del *Leib*, e di lasciar accedere alla sfera della coscienza esclusivamente quelli che possiedono questa caratteristica. Come afferma Ferretti, l'introduzione del senso interno nella strutturazione della vita interiore è per Scheler decisiva, poiché gli «permette [...] di stabilire un perfetto parallelismo tra il processo di percezione esteriore, anch'essa mediata dal senso esterno, e quello della percezione interiore»<sup>378</sup>. Tutte e due le modalità sensoriali selezionano infatti quei vissuti che hanno una diretta rilevanza vitale e sia l'una che l'altra sono soggette alla mediazione della componente corporeo-sensitiva «che espone entrambe al rischio dell'autoillusione»<sup>379</sup>. Il ruolo di questa componente per lo psichico è tuttavia solo ristretto al passaggio allo stato conscio dei vissuti interni, poiché, essendo questi fenomeni non sensibili, «possono emergere dalla misteriosa oscurità dell'io solo in virtù di un difficile allontanamento di principio dagli stati corporei e dalla sfera pratica esterna»<sup>380</sup>. In questo senso il corpo-proprio si comporta come elemento di disturbo per la loro comprensione, giacché li sottomette ad una doppia legalità: essi, pur configurandosi come indipendenti dal *Leib*, sono soggetti a questo per venire alla coscienza tramite il senso interno. Dunque si può affermare che instaurano con il corpo-proprio una relazione per cui quest'ultimo non influisce sul loro contenuto, ma solo sulla scelta di essi.

L'analisi del senso interno permette anche di chiarificare il motivo per cui i fenomeni dell'io, benché reciprocamente includentisi, si diano nella percezione reale secondo una natura successiva e di estrinsecità reciproca. La successione (*Nacheinander*) non si compone infatti di fenomeni puramente psichici, ricavati attraverso un processo di esclusione dall'elemento corporeo, ma solo della loro concrezione nella singola materia

---

<sup>376</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 509.

<sup>377</sup> M. SCHELER, *Gli idoli della conoscenza di sé*, in M. SCHELER, *Il valore della vita emotiva*, op. cit., p. 90.

<sup>378</sup> G. FERRETTI, *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, op. cit., p. 196.

<sup>379</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 509.

<sup>380</sup> M. SCHELER, *Gli idoli della conoscenza di sé*, in M. SCHELER, *Il valore della vita emotiva*, op. cit., p. 132.

degli atti della percezione interna. Si prenda per esempio un certo atto dell'intuizione interna A e lo si supponga superiore per contenuti ad un altro atto B. In questo caso, nonostante la loro diversità, non si riscontra una differenza nella successione. Se invece si ipotizza l'esistenza di un terzo atto C che includa nei propri contenuti sia quelli di A che di B, allora la pienezza (*Fülle*) dei contenuti di A e di B può sembrare immessa nella pienezza di C in un rapporto di successione. Ciò perché i contenuti di A e di B sono stati condizionati da stati proprio-corporei che risultano effettivamente correlati secondo una relazione di successione. In realtà la successione dei contenuti di A e di B nell'atto C è solo apparente, dal momento che essa è solo un contenuto parziale del contenuto totale della pienezza dei contenuti di C. Quindi i contenuti di A e di B non devono essere assolutamente reputati come scissi nella loro pienezza. In virtù di ciò si può dedurre che «il campo della percezione interna relativa al proprio io (e all'io altrui) può indubbiamente *crescere e diminuire* senza però che i contenuti di questo campo manifestino un rapporto di successione»<sup>381</sup>. Non il contenuto in sé delinea una relazione di successione, ma solo la maniera in cui esso si dà. Scheler, per spiegare il fenomeno, utilizza l'esempio della lampada: «nell'oscurità viene proiettata una luce sulla parete senza che noi conosciamo la luce (a noi occulta), per cui le diverse sezioni della parete si illuminano successivamente: è chiaro che non si dà alcuna successione nelle sezioni della parete, ma solo una successione nella loro illuminazione»<sup>382</sup>. Eppure se non si conoscesse il tutto, si potrebbe pensare ad una successione delle parti. Allo stesso modo avviene per i fenomeni interni: giacché gli stati proprio-corporei, che sono effettivamente in successione, mettono in luce attraverso il senso interno le determinazioni dell'io, che in realtà s'includono reciprocamente, può sembrare che anche tali determinazioni siano in successione.

Lo studio di questi meccanismi ed in particolar modo dell'*innerer Sinn* è, a parere di Scheler, prerogativa della psicologia quale fisiologia naturale dello stesso senso interno, la quale «non “comprende”, ma “*spiega*”, elabora cioè leggi relative alla causalità psicofisiologica inerente ad eventi elementari oggettivamente reali»<sup>383</sup>. Tuttavia solo se si affianca questo tipo di psicologia, che spiega appunto attraverso cause meccaniche, a

---

<sup>381</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 511.

<sup>382</sup> *Ibidem*.

<sup>383</sup> *Ibi*, p. 521.

quella comprendente, che invece comprende utilizzando la causalità motivazionale, è possibile ottenere una delineazione chiara di ciò che effettivamente si verifica nella psiche. L'errore sia dell'associazionismo sia del meccanicismo sta proprio nell'aver prescinduto dal secondo tipo di psicologia.

### 6.3.3 La relazione tra la persona e il *Leib*

Il dualismo cartesiano tra *res extensa* e *res cogitans* aveva comportato nella filosofia quasi un oblio dell'analisi del corpo. Come ricorda Lorscheid, è un pregio del pensiero scheleriano se ci si è nuovamente occupati sulle nuove basi dell'*Einstellung* fenomenologica.<sup>384</sup> Così come l'egoità, esso tuttavia, per Scheler, «non appartiene alla sfera della persona e alla sfera degli atti, bensì alla sfera dei dati (*Gegenstandssphäre*) di una qualsivoglia “coscienza di qualcosa” (*Bewusstsein von etwas*) e delle sue modalità di espressioni»<sup>385</sup> e quindi, dal punto di vista fenomenico, si dà in un modo precipuo, rispondendo a specifici meccanismi di manifestazione essenziale. Non è possibile assimilare difatti la sua datità né a quella dell'io, né a quella della percezione interna e esterna o alle loro correlazioni, e neppure ad un oggetto dell'esperienza induttiva. Essa non si pone quindi come una datità primaria su cui si basi una certa cosa psicofisicamente indifferenziata, ovvero acquisita in principio e di seguito volta a diversificarsi proprio tramite le relazioni con il *Leib*. Fisico e psichico appartengono, sostiene Scheler, a due differenti sfere percettive: in quanto tali si manifestano in maniera eterogenea e devono essere oggetto di studio di discipline differenti.

Il corpo-proprio deve essere inoltre distinto dal corpo-fisico (*Körper*) e ciò appare ancora più chiaro, qualora realizziamo una sorta di esperimento. Supponiamo che siano inesistenti tutte le funzioni sensoriali con cui abbiamo accesso al mondo esterno, in questo caso si dissolverebbe non solo la capacità di percepire i corpi-fisici esteriori, ma anche quella di percepire il *Körper* che ci appartiene. Non potremmo, ad esempio, palpare le nostre gambe e mani o vederci allo specchio. Ciononostante «il fenomeno del nostro

---

<sup>384</sup> Cfr. B. LORSCHIED, *Das Leibphänomen. Schelers Wesensontologie des Leiblichen*, Bouvier, Bonn 1962, pp. 7-8.

<sup>385</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 492.



corpo-proprio non verrebbe [...] affatto annullato»<sup>386</sup>, dal momento che continueremmo ad averne una coscienza interna, che verrebbe a mancare invece se possedessimo soltanto il corpo-fisico. Erroneamente questo tipo di coscienza viene identificato di solito con l'insieme delle percezioni organiche, le quali sono a loro volta differenziate da quelle dei sensi esterni secondo una modalità meramente qualitativa e di localizzazione. Ciò ha prodotto un'indebita identificazione tra la sfera coscienziale e quella della coscienza del *Leib* (*Leibbewusstsein*), a causa di cui si è disconosciuto lo stesso fenomeno del corpo-proprio. Se si segue una simile concezione sussisterebbero pertanto, da un lato, il *Körper*, inserito nei contenuti sensibili della percezione esterna allo stesso modo degli altri corpi-fisici esterni, e, dall'altro, gli elementi del flusso psichico di coscienza. Attraverso l'osservazione si potrebbe poi verificare che quest'ultime siano subordinate ai vari organi, giacché si può vederle scomparire o manifestarsi secondo le mutazioni di questi stessi organi. La conseguenza logica sarebbe pertanto la definizione di questo tipo di percezioni come percezioni d'organo, che in sé non avrebbero affatto la possibilità di rivelare all'individuo l'esistenza degli organi stessi. In questo modo, secondo Scheler, «il corpo-proprio viene [...] annullato nel dato di fatto di un essere dotato d'anima, la coscienza del mio corpo-proprio viene ridotta ad una coordinazione di dati di fatto di natura psichica e corporea oppure ad una semplice relazione o a un puro ordinamento di fatti di tale natura»<sup>387</sup>.

Questa posizione risulta priva di fondamento e contraria ad ogni accertamento fenomenologico. Infatti tra la coscienza interna, che qualsiasi individuo possiede della presenza del *Leib* sentito come proprio, e la percezione esterna di esso, in quanto corpo-fisico del corpo-proprio (*Leibkörper*), vi è una rigorosa unità d'identità. Anche se è necessario una certa procedura d'apprendimento per riconoscere, ad esempio, che quella mano che congiungo con l'altra è la mia medesima mano che vedo allo specchio o su cui provo dolore, questa stessa procedura è dipendente solo dalla circostanza che la correlazione tra le parti omologhe delle parti di un *Leib*, ovvero la datità immediata di esso in quanto oggetto, è sempre acquisita come preesistente. Essa inoltre non è mai riferita alla relazione sussistente tra i fenomeni immediatamente dati ad un medesimo

---

<sup>386</sup> *Ibi*, p. 493.

<sup>387</sup> *Ibi*, p. 494.

oggetto, ma è imperniata o sul significato che questi possiedono correlato alle cose oppure sulla loro funzione segnica in rapporto a cose determinate. Dunque la procedura d'apprendimento non realizza come propria finalità l'identità del *Leib* in sé, ovvero come esso si dia nella coscienza interna in quanto anima del corpo-proprio (*Leibseele*), o esterna in quanto corpo-fisico del corpo-proprio; piuttosto è il *Leib* stesso che si manifesta a noi in maniera autonoma, come dato di fatto fenomenico unitario e precedente sia a qualsiasi sensazione organica sia a tutte le specifiche sensazioni esterne che se ne hanno. Ed è su di esso che si basa il darsi dell'anima del corpo-proprio e quello del corpo-fisico del corpo-proprio. Dunque «il medesimo corpo-proprio ci è dato nella percezione esterna come “corpo-fisico” e in quello interno come anima del corpo-proprio nella cui totalità unitaria, che è sempre componente del nostro contenuto di coscienza, si separano i gruppi di sensazioni dei singoli organi e viscere»<sup>388</sup>. Sono questo duplice fenomeno unitario fondativo e questo suo porsi, in quanto psicofisicamente indifferente, all'incrocio delle due direzioni percettive a costituire l'essenza del *Leib* in quanto tale.

Ovviamente la concezione scheleriana non ha nulla che vedere con quelle di Avenarius e Mach che supponendo che l'«universo sia solo un complesso di sensazioni e gli oggetti reali e le cose etc. solo simboli per questo complesso e le sue parti»<sup>389</sup>, riducono il *Leib* a mera finzione. Per costoro, in luogo di esso, sussisterebbero infatti solo insiemi di sensazioni semplicemente psichiche ed una crescente coordinazione delle loro unità e delle loro variazioni in riferimento alle altre classi di sensazioni relate al *Leibkörper*. Qualora si cercasse di diversificare le due tipologie di sensazioni, si dovrebbe riconoscere in quelle psichiche solo una certa costanza e un sottentrare ripetuto di sensazioni duplici in alcune circostanze (quando ad esempio si ha una percezione tattile del proprio *Körper*). Pertanto simili teorie conducono a ritenere che attraverso la datità immediata del *Leib* si potrebbero ricavare sia la costanza di parti degli *Erlebnisse*, che per l'autore è assurdo, sia ad una loro consociazione, nel senso di associazione stabile. Ma criteri del genere renderebbero problematica la differenziazione delle sensazioni riferite al corpo-proprio e di quelle derivanti dalla realtà ad esso esterna. Per fare un esempio: «per

<sup>388</sup> M. SCHELER, *Gli idoli della conoscenza di sé*, in M. SCHELER, *Il valore della vita emotiva*, op. cit., p. 87.

<sup>389</sup> M. SCHELER, *Lehre von drei Tatsachen*, in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass, Bd. I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, GW X, op. cit., p. 434.

un prigioniero a vita le pareti della prigione presenteranno la stessa costanza che presenta [...] l'immagine della sua mano. È tuttavia da escludersi che egli possa, ad un tratto, cominciare a scambiare queste pareti con il suo corpo-proprio»<sup>390</sup>. La sensazione duplice non si manifesta a livello tattile, ma solo la vista associata al tatto consente la correlazione di due processi funzionali di sensazione. E ciò dà conferma dell'impostazione scheleriana, poiché in questa prospettiva la sensazione duplice implicherebbe la diversità tra il *Leib* e gli altri *Körper*.

L'errore fondamentale di queste dottrine consta nel ritenere che il corpo-proprio sia da equiparare alla somma delle sensazioni, di cui si fa esperienza localizzata. In realtà, secondo Scheler, la relazione tra la coscienza di esso e queste stesse sensazioni non si riconduce a quella tra il tutto e le parti, ma a quella tra forma e contenuto. Come tutti gli *Erlebnisse* del mondo psichico possono essere infatti esperiti esclusivamente se connessi ad un io, così tutte le sensazioni organiche si danno necessariamente nel loro complesso solo in un *Leib*: «il dato di fatto del corpo-proprio è quindi la forma che fonda e connette tutte le sensazioni organiche; in base ad esso le sensazioni si pongono anzi come sensazioni organiche di *questo* corpo-proprio e di nessun altro»<sup>391</sup>. Perciò non è necessaria un'apprensione empirica per pervenire alla consapevolezza che non siamo angeli, ma possediamo un *Leib*. Piuttosto quello che si apprende si configura solamente come la direzione nella sfera di quella pluralità di dati connessi al corpo-proprio, ossia come il significato del loro variare in riferimento agli organi. In questa prospettiva, anche «la connessione tra “io” e “corpo-proprio” è [...] una connessione d'essenza valida per ogni conoscenza finita, non quindi una connessione empirico-induttivo o di carattere associativo»<sup>392</sup>.

Visto tale nesso tra io e *Leib*, non si può fondare la percezione della corporeità-in-quanto-propria (*Leiblichkeit*) sull'ammissione di un io o su quella degli oggetti del mondo psichico, poiché già «tali ammissioni comportano la necessità che si manifesti l'“io” [...], affinché certi fenomeni in quanto tali siano coglibili e rinvenibili come manifestazioni d'un corpo-proprio»<sup>393</sup>. Infatti il *Leib*, così come l'egoità, si configura come un fenomeno

---

<sup>390</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 496.

<sup>391</sup> *Ibi*, p. 498.

<sup>392</sup> *Ibidem*.

<sup>393</sup> *Ibi*, p. 502.

originario, che trova la sua individuazione soltanto nell'appartenenza alla medesima persona individuale, la quale tuttavia non s'identifica mai con esso, trascendendolo continuamente<sup>394</sup>. Afferma Scheler: «io ho esperienza del corpo come mio [...], perché è la stessa unica persona concreta che io so come portatrice d'entrambi, dell'io e del corpo»<sup>395</sup>. Bisogna precisare tuttavia che, benché il *Leib* appartenga alla persona, sia, insomma, di sua proprietà, lo è in un senso diverso da quello delle cose inanimate. Mentre esso si dà autonomamente, quest'ultime si pongono come proprietà, solo a condizione che siano relate alla persona tramite quella proprietà originaria che è mediata proprio dal *Leib* stesso<sup>396</sup>. Inoltre l'appartenenza del corpo-proprio alla persona si esprime con quel dominio di esso che si è già citato come requisito dell'essere-persona e che rappresenta l'altro elemento fondante la diversità tra il disporre delle proprie cose e il disporre del *Leib*.

#### 6.3.4 La persona e gli altri

Nella seconda edizione dell'opera sulla simpatia Scheler ammette che quello che gli era sembrato una questione marginale, ossia «il problema dei *fondamenti essenziali, esistenziali e cognitivi delle connessioni degli Io e delle anime degli uomini*»<sup>397</sup>, da rilegare in appendice, dopo dieci anni si era ripresentato in tutta la sua forza. La sua disamina è cruciale infatti per le scienze dello spirito e il suo fondamento filosofico non può essere affidato alla sociologia che, come ha ben visto Lipps, ha già dimostrato tutta la sua insufficienza speculativa sotto questo profilo. Per noi essa rappresenta invece l'ultima delle relazioni personali che prenderemo in considerazione, quella che non solo ci permetterà di completare l'analisi di questo argomento, ma anche di cogliere il

---

<sup>394</sup> Lorscheid pone a paragone il rapporto tra io, *Leib* e persona in Scheler con quello che si riscontra in altri autori, quali Plessner, Marcel, Sartre, Merleau-Ponty. Secondo il critico, mentre quest'ultimi, nel contrapporre *Leib* e *Körper*, rimangono invischiati ancora in un dualismo di stampo cartesiano, Scheler non ricade nel medesimo errore. Difatti, nella sua concezione, il *Leib* si pone come psico-fisicamente indifferente e, pur rientrando nella sfera oggettuale ed essendo trasceso dalla persona, non è contrapposto ad essa, giacché l'unità tra persona e corpo-proprio è recuperata proprio attraverso quel concetto di proprietà del *Leib* da parte della persona, che si presenta come caratteristica essenziale dell'essere persona stesso (cfr. B. LORSCHIED, *Das Leibphänomen. Schelers Wesensontologie des Leiblichen*, op. cit., pp. 122-148).

<sup>395</sup> M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, op. cit., p. 343.

<sup>396</sup> Cfr. M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 588.

<sup>397</sup> M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, op. cit., p. 305.

personalismo scheleriano sotto la diversa luce dell'esperienza dell'altro.

Scheler la tratteggia in modo specifico, prescindendo, nonostante che nel suo ambito rientrino anche essi, da tutti gli altri problemi ontici della filosofia. Rilevare «ciò che l'uomo può assolutamente essere per l'uomo (o che anche può solo una volta diventare) e ciò che non può essere [...] ed ancora ciò che egli può “comprendere” e il modo in cui lo può, e inoltre ciò che può capire e ciò che non può capire, ma può solo “spiegare”; in quali forme di possibile aggruppamento può, infine, apprendere e valutare questi o quegli strati dell'esistenza e dell'esperienza del prossimo e dei suoi simili»<sup>398</sup>, tutto questo ricade nello studio di ciò che concatena rispettivamente l'uomo e i suoi simili e l'uomo e la sfera assoluta dell'esistenza. Egli denomina questa dottrina “metafisica della conoscenza che l'uomo ha dell'uomo” (*Metaphysik des Wissens des Menschen vom Menschen*). Nel trattarla, l'autore utilizza quel procedimento che varie volte si è messo in evidenza nel corso di questo lavoro: la critica di altre dottrine, al fine di far venire alla luce, per somiglianze, differenze e confutazioni, il proprio pensiero. In questo caso l'attenzione speculativa è rivolta alla teoria della conclusione per analogia (*Analogieschluss*) e a quella dell'empatia (*Einfühlung*).

La prima ritiene che si possa pervenire alla conoscenza dell'altro attraverso la similitudine che esperiamo con la nostra vita psichica e coi nostri moti espressivi. Già Riehl e Lipps si sono prodigati proficuamente per la sua confutazione teorica; ciò che tuttavia più di ogni altra cosa ne evidenzierebbe le incongruenze sarebbe secondo l'autore gli esperimenti condotti su animali e lattanti. Köhler, Shinn, Stern, Koffka hanno dimostrato infatti che in tali soggetti, che si deve ritenere incapaci di deduzioni analogiche, è già presente il riconoscimento dell'altro. Koffka in particolare considera essere un risultato incontrovertibile dei propri studi il fatto che fenomeni pertinenti alla conoscenza altrui, quali amicizia e inimicizia, siano assolutamente primitivi. Scheler crede di poter concludere «da questi e simili fatti [...] che la “espressione” (*Ausdruck*) è addirittura la *primitissima cosa* che l'uomo coglie nell'esistenza che si trova al di fuori di lui, e che l'uomo coglie in un primo momento qualsiasi fenomeno sensibile solamente nella misura e in quanto in esso possono “presentarsi” le unità dell'*espressione*

---

<sup>398</sup> *Ibi*, pp. 307 e s.

psichica»<sup>399</sup>. Del resto il processo di apprensione non si sviluppa conferendo animazione (*Beseelung*) alle cose morte, ma al contrario per disanimazione (*Entseelung*) crescente, ovvero il bambino e il primitivo imparano lentamente e con progressiva delusione che solo taluni fenomeni reali dimostrano di essere funzioni rappresentative. In realtà si opera attraverso la conclusione per analogia, solo laddove sia già data l'ipotesi sull'esistenza di qualche essere animato e nella misura in cui, conoscendo i moti espressivi di certe creature a noi note, si dubita che ad una di loro spetti il senso del moto espressivo stesso. Ma, a parere di Scheler, «anche in questo caso [...] la conclusione per analogia non porta mai all'ipotesi dell'esistenza dell'animazione in generale, bensì solamente a supporre che in quel caso particolare si abbia una tale animazione»<sup>400</sup>. Oltretutto come si spiegherebbe che si riconosce l'animazione anche a quegli animali che non possiedono alcun moto espressivo simile al nostro? Si potrebbe reputare la dottrina della conclusione per analogia corretta dal punto di vista logico, solo se essa affermasse che da moti espressivi, simili a quelli che io adesso pongo in atto, si potrebbe dedurre l'esistenza del mio io e non quella degli altri. Ma se essa volesse porre l'esistenza di una egoità diversa dalla mia si giungerebbe ad una *quaternio terminorum*.

Anche la teoria dell'empatia si rivela, per l'autore, inefficace nello spiegare il fenomeno. Il suo propugnatore Lipps sostiene che la conoscenza dell'altro sia basata su «una “fede” nelle esistenze psichiche degli altri, una fede fondata su un processo di empatia dell'io nel fenomeno del corpo dell'altro»<sup>401</sup>. Impostata in questo modo la problematica, ciò che se ne può ricavare è al più la presenza in noi di una credenza cieca (*blinder Glaube*), non un'ipotesi fondata né un'idea evidente, sull'esistenza di altri io. Argomenta Scheler che «sarebbe qui infatti un puro caso che il processo dell'empatia coincidesse con l'effettiva animazione dei corpi nei quali noi entriamo in “empatia”»<sup>402</sup>. Si è condotti forzatamente pertanto a difficoltà esplicative, simili a quelle riscontrate per la teoria della conclusione per analogia, per varie classi di fenomeni: ad esempio, sarebbe per noi del tutto impossibile distinguere i casi in cui si è in empatia con un io o con un'anima (è questa la situazione dell'animazione delle cose da parte dei primitivi) dalle

---

<sup>399</sup> *Ibi*, p. 338.

<sup>400</sup> *Ibi*, p. 339.

<sup>401</sup> *Ibi*, p. 336.

<sup>402</sup> *Ibi*, p. 340.

circostanze in cui ci si trova di fronte effettivamente a creature animate.

La teoria dell'empatia suppone inoltre che un fenomeno vitale (dato nella percezione esterna), che si possa considerare oggettivo ed autonomo e i cui oggetti sono animati, non possa affatto esistere, ma la spiegazione di esso debba rientrare nell'ambito dell'empatia del nostro senso vitale. Si dovrebbe perciò affermare l'esistenza di una duplice empatia: quella del nostro senso vitale, appunto, per certi insiemi sensoriali, e quella dell'io, che si compierebbe nella totalità di questo insieme animato. Ipotesi, per Scheler, completamente priva di riscontro fenomenico. È questa pertanto una teoria che, come l'altra, potrebbe avvalorare l'idea della presenza del mio io, ma mai di quello altrui. Se poi sottoponiamo a disanima che essa ipotizza che la stessa empatia dell'io, su cui si fonda la nostra fede, si riferisce al corpo altrui, in virtù di ciò che si è affermato sulla relazione tra *Leib* e persona, una simile dottrina non può che apparire infondata. Non si conosce infatti una determinata individualità perché esperiamo il suo io come appartenente al corpo; piuttosto si conosce l'individuo indipendentemente dal *Leib*. A dimostrazione di ciò basta il fatto che è possibile la conoscenza dell'altro anche laddove ci siano dati solo segni della sua attività spirituale.

Anche i punti di partenza di entrambe le teorie sono inconsistenti. Per ciò che riguarda la conclusione per analogia, che postula che ad essere data sia primariamente la propria egoità, un'analisi ben impostata dimostrerà che non vi è alcuna evidenza di quest'affermazione. È certo infatti che, se presupponiamo l'esistenza di un sostrato reale delle proprie esperienze, allora tutte le idee e i sentimenti che un individuo pensa e sente pertengono a questo sostrato. Ma in questo modo non si elabora altro che una tautologia: si vuole significare solamente che due sostrati o due anime non possono entrare l'una nell'altra. Se mettiamo da parte queste concezioni realistiche e passiamo ad una impostazione fenomenologica della questione, si osserverà che nulla è più sicuro «che noi possiamo pensare le nostre “idee” come le “idee” degli altri, e possiamo sentire i nostri sentimenti come i sentimenti degli altri»<sup>403</sup>. D'altronde quotidianamente si distinguono le nostre idee, sentimenti, e persino il nostro volere da quello altrui. Da questo fatto che gli stessi vissuti possono essere dati sia come propri che come altrui, si può dedurre per Scheler che esiste la possibilità che una medesima esperienza «sia semplicemente data,

---

<sup>403</sup> *Ibi*, p. 345.

senza che la si debba dare come propria o come esperienza di altri»<sup>404</sup>. Si è già accennato tale concetto parlando dell'io, ma in questo caso esso ci occorre per smentire il presupposto che si possa comprendere nell'altro solo ciò che si è già esperito come proprio vissuto. In realtà a risultare corretto è precisamente il contrario: «i vissuti propri sono completamente nascosti alla percezione interna dei vissuti estranei basati sulla partecipazione (*Mittun*), risonanza di sentimento (*Nachempfindung*), post-sentire (*Nachfühlen*), che in prima istanza ci sono dati per via di illusione come propri»<sup>405</sup>. In questo senso Nietzsche ha ragione nell'affermare che «ognuno è per se stesso il più lontano»<sup>406</sup>.

L'errore capitale della teoria della conclusione per analogia è l'aver confuso senso interno e percezione interna. La prima è una direzione attuale che abbraccia l'io proprio e l'esperienza dell'altro, pertanto l'intera sfera psichica e non solo il presente immediato; l'altro è, come si è visto, quell'analizzatore del flusso interiore che consente di far venire a coscienza quei vissuti psichici che provocano una variazione del *Leib*. Sono necessari quindi i medesimi requisiti che si danno nell'esperienza dell'altro, affinché nell'atto della percezione interna appaiano i propri vissuti. E tra questi vi è appunto che il mio corpo subisca delle variazioni. La differenza è che, per esperire l'altro, le cause di queste variazioni devono provenire dal *Leib* altrui. Che però si dia una simile condizione si può verificare «anche dal fatto che 1. di ogni atto della possibile percezione interna fa essenzialmente parte anche un atto della possibile percezione esterna, e 2. che ogni atto della percezione esterna ha fattualmente un fondamento “sensoriale” esterno»<sup>407</sup>. L'esperienza dell'altro deve essere compresa in questa sfera. Spiega Scheler:

«il processo attraverso il quale all'individuo A viene data un'esperienza dell'individuo B» deve avvenire «“come se” questa esperienza dovesse innanzitutto produrre certe modificazioni corporee in B, e queste dovessero a loro volta produrre modificazioni corporee in A, alla quale fosse connessa (come effetto) un'esperienza di A uguale e simile a quella di B – mentre *de facto* la percezione interna di A è in grado di cogliere

<sup>404</sup> *Ibi*, p. 346.

<sup>405</sup> M. SCHELER, *Gli idoli della conoscenza di sé*, in M. SCHELER, *Il valore della vita emotiva*, op. cit., p. 146.

<sup>406</sup> F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, a cura di F. Desideri, Edizione Studio Tesi, Pordenone 1991, p. 246.

<sup>407</sup> M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, op. cit., p. 351.



*immediatamente a priori* l'esperienza di B, e quei processi causali altro non sono che le condizioni che facilitano l'attuazione di quell'atto e al tempo stesso la scelta del contenuto determinato nell'ambito della possibile sfera della percezione interna dell'altro»<sup>408</sup>.

Ciò perché nello stesso atto dell'intuizione interna non abbracciamo esclusivamente i processi psichici, ma tutto il regno delle anime, dato originariamente come regno inarticolato. Noi cogliamo difatti il nostro io presente sullo sfondo d'una coscienza, in cui sono date, come materia, dal principio anche l'egoità e le esperienze altrui. Queste quindi rappresentano un contenuto volta per volta particolare, il quale si vivifica sulla base di quel contenuto totale. L'io emerge in seguito e lentamente dal flusso psichico totale ed è condizionato dai processi che si svolgono tra i vari corpi. Ed è quest'atto «*della distinzione in un tutto inizialmente poco differenziato*, ciò attraverso cui diviene chiaramente cosciente *al tempo stesso il proprio e l'estraneo*»<sup>409</sup>. Infatti la fonte naturale dell'illusione non è il ritenere estraneo ciò che proprio, «bensì quell'opposta di *considerare proprio l'estraneo*»<sup>410</sup>.

La teoria della conclusione per analogia non tiene pertanto conto che perché anche uno solo dei nostri processi psichici affiori dalla totalità del vissuto totale, è necessario non soltanto un atto della percezione interna, ma anche una concomitante modificazione del *Leib*: riusciamo a percepire, ad esempio, un vissuto che ci appartiene, solo se esso si converte in un'intenzione cinetica o quanto meno in una tendenza espressiva. Tuttavia, benché il corpo giochi un ruolo fondamentale sia nell'auto-percezione che nell'etero-percezione, il limite di ogni esperienza dell'altro è posto proprio in esso, giacché ciò, che nessun individuo potrà mai esperire, sono gli stati corporei altrui, in particolar modo sensazioni organiche e le emozioni ad esse relate. Quindi quella distinzione del fisico dallo psichico basata sul fatto che «psichico è ciò che di volta in volta è dato “ad uno solamente” [...] vale di fatto esclusivamente per le sensazioni organiche e per i sentimenti sensibili»<sup>411</sup>. Si può riprodurre il dolore fisico altrui, ma mai provare allo stesso tempo il medesimo dolore. Conseguentemente se, per ipotesi, si vivesse soltanto nei propri stati

---

<sup>408</sup> *Ibidem*.

<sup>409</sup> *Ibi*, p. 353.

<sup>410</sup> M. SCHELER, *Gli idoli della conoscenza di sé*, in M. SCHELER, *Il valore della vita emotiva*, op. cit., p. 119.

<sup>411</sup> M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, op. cit., p. 359.

corporei, l'esperienza dell'altro rimarrebbe necessariamente preclusa. Soltanto elevandosi da essi e dominando il proprio *Leib* si è in grado di mondare il vissuto psichico da quello sensibile concomitante e volgersi all'esperienza dell'altro.

Del resto il vissuto del mondo interiore possiede da questo punto di vista caratteristiche antinomiche rispetto a quello sensibile: in virtù del fatto che esso si manifesta anche in una pluralità attuale, può ben essere dato a più individui differenti. Ognuno può verificare infatti che si può patire reciprocamente la medesima esperienza interiore, ad esempio una contrizione o un grave dispiacere, ma mai ottenere questo tipo di condivisione in campo sensibile. Quindi, per Scheler, l'atto della percezione interna non fornisce solo o primariamente l'esperienza psichica del percipiente, ma attraverso di essa «ognuno può cogliere l'esperienza dei propri simili in modo *esattamente altrettanto immediato (e mediato)* come può cogliere la propria esperienza»<sup>412</sup>. In ragione di ciò, nonostante quanto sostengono alcune teorie, si deve dedurre che la possibilità di esperire l'altro non può essere assolutamente negata. A confermarlo è la stessa storia del pensiero, in cui, di fatto, è stata più frequentemente misconosciuta l'esistenza della natura che quella dell'ego altrui. Ciò dimostra che «il convincimento circa l'esistenza dell'altro io è più profondo e antecedente rispetto al nostro convincimento circa l'esistenza della natura»<sup>413</sup>. Per l'autore anche un Robinson che non avesse mai percepito l'essenza dei suoi simili, o anche un qualche minimo segno di essi, possederebbe l'evidenza dell'esistenza della sfera del Tu, poiché vi perverrebbe attraverso la «coscienza, determinata e ben circoscritta, del vuoto (*Leer-Bewusstsein*) ovvero della coscienza della non-esistenza (nel senso dell'esistenza eventuale di un autentico essere dato) di taluni atti emozionali»<sup>414</sup>,

---

<sup>412</sup> *Ibi*, p. 360.

<sup>413</sup> *Ibi*, p. 362.

<sup>414</sup> *Ibi*, p. 353. Schütz rivela come nella teoria della conoscenza degli altri sussista una delle maggiori infedeltà al metodo fenomenologico: l'autore «nell'espone la sua teoria dell'*alter ego*, non distingue tra l'atteggiamento ingenuo del vivere negli atti e nei pensieri cui sono oggetti gli altri e l'atteggiamento della riflessione su tali atti e pensieri» e ciò implicherebbe l'abbandono «di uno dei principi fondamentali della fenomenologia, cioè quello secondo cui ogni genere d'esperienza può essere compreso attraverso un atto riflessivo» (A. SCHÜTZ, *Collected Papers. Studies in phenomenological philosophy*, vol. III, Nijhoff, The Hague 1975, pp. 170-171). In realtà Scheler ricade in questa aporia per dedizione, per così dire, all'assolutezza e alla realtà della persona. Come spiega R. Racinaro: «volendo schematizzare al massimo, si potrebbe dire che Scheler è "infedele" al metodo fenomenologico nei limiti in cui vede riaffiorare in esso un pregiudizio metodologico: in particolare, quella separazione tra l'osservatore fenomenologo e il suo oggetto, che si concretizza nell'attribuzione al primo di una disposizione puramente teoretica, che non tiene conto del "vincolo" che unisce il primo al secondo. L'esigenza di preservare un livello di realtà — la persona, ovvero, come scriverà il tardo Scheler, l'atto spirituale, l'*intentio* — rispetto alla possibilità/capacità di oggettivazio-

come ad esempio l'amore per gli altri. Insomma, a parere di Scheler, Robinson proverebbe sempre un senso mancanza e d'insoddisfazione, tutte le volte che portasse a compimento una determinata classe di atti emozionali, i quali hanno senso solo se avvengono concomitantemente ad altri tipi di atti, quelli che Scheler denomina sociali (*soziale Akte*). Questi ultimi sono oggettivi «grazie alla loro essenza intenzionale, non quindi solo in ragione eventuali oggetti o in seguito al comune riscontro empirico»<sup>415</sup> e comprendono, oltre le forme d'amore bisognose di riscontro, anche il comandare, l'ubbidire, il promettere etc.

La teoria dell'empatia si basa invece sul presupposto che «ciò che “in primo luogo” ci è dato di un altro uomo sia la sola *apparenza del suo corpo*, le sue modificazioni, i suoi movimenti ecc. e che [...] solo sulla base di questi dati si giunga – in qualche modo – a supporre che è animato, all'ipotesi dell'esistenza dell'altro io»<sup>416</sup>. Secondo Scheler, una simile affermazione è tutt'altro che evidente. Vi sono espressioni somatiche che ci rivelano in via diretta i sentimenti altrui: il sorriso per la gioia o il rossore per la vergogna, per fare un esempio. «Se uno mi dice – ammonisce l'autore – che qui non c'è “percezione” alcuna, ché non vi “può” essere, ma che non potrebbe esservi alcuna percezione proprio perché una percezione altro non è che un “complesso di sensazioni dei sensi”, ed è certo che per lo psichico degli altri non v'è sensazione alcuna [...], io lo invito a rivolgere indietro il suo sguardo da teorie così discutibili al fatto fenomenologico»<sup>417</sup>. In questi casi infatti si riscontra un'intuizione apriorica, non certamente una conclusione, la quale si verifica invece, solo laddove vi sia un'inadeguatezza tra esperienze ed espressioni nel loro nesso simbolico. In realtà, come si è detto, l'oggetto originario delle nostre percezioni non è il corpo dell'altro (o il suo l'ego), ma l'altra persona intesa come totalità unitaria, il cui contenuto intuitivo rimane inanalizzato per la percezione interna e quella esterna. Sui presupposti di questa datità ci si dirige successivamente nella direzione dell'una o dell'altra modalità percettiva. Si deve tuttavia sempre tenere presente che, dell'altro, assieme al corpo ci è dato sempre un

---

ne, corrisponde alla necessità di sottrarsi a quel paradigma di “oggettivazione dell'esperienza attraverso la scienza” in cui si compendava, tradizionalmente, l'ideale neokantiano della conoscenza» (R. RACINARO, *Il futuro della memoria. Filosofia e mondo storico tra Hegel e Scheler*, op. cit., pp. 207 e s.).

<sup>415</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 635.

<sup>416</sup> M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, op. cit., p. 344.

<sup>417</sup> *Ibi*, p. 365.

possibile oggetto accessibile alla percezione interna ed esterna e che tale principio è fondato su un rapporto essenziale di questi contenuti eidetici, valido per ogni forma vivente.

Inoltre le manifestazioni del *Leib* altrui sono in principio psicofisicamente indifferenziate. Nella fase iniziale del fenomeno ogni unità espressiva è connessa di fatti ad una totalità individuale, che risulta ancora priva di funzione simbolica sia per l'unità corporea sia per l'unità egoica. Originariamente pertanto queste manifestazioni entrano in forme unitarie e strutture completamente differenti in relazione al fatto che, nell'atto della percezione esterna, abbiano la funzione di simbolizzare il corpo dell'individuo oppure che, in quello della percezione interna, la funzione di significare il suo io. Esclusivamente in queste due diverse direzioni percettive, una forma unitaria della stessa successione di stimoli è data come fenomeno in cui si percepisce il *Leib* dell'altro, mentre l'altra come fenomeno in cui si percepisce il suo io. È questa la ragione per cui non si può scomporre in una somma di singoli fenomeni l'unità del fenomeno espressivo.

In questo senso risulta comprensibile perché anche il presupposto della teoria dell'empatia risulta errato. Esso, non riconoscendo in alcun modo l'esistenza di quelle qualità che si accompagnano alle sensazioni, fa della percezione (la quale non deriva dalle sensazioni, ma da insiemi di qualità, appunto) un complesso di sensazioni e quindi giunge a dedurre indebitamente che dell'altro individuo non si potrebbero percepire gli io, ma solo i corpi.

Ciò che si deve tenere fermamente presente in tutta questa trattazione della conoscenza dell'altro è che essa è fondata imprescindibilmente sull'unità psico-fisica della persona. Non v'è alcuna separazione tra *Leib* e psiche, materia fisica e materia pensante, alcun dualismo insomma, ma tutto è congiunto attraverso la totalità unitaria della persona, che al tempo stesso trascende sia il proprio ego che il proprio corpo. Ma v'è da sottolineare al contempo la nuova dignità che Scheler ha fornito al *Leib*, divenuto il luogo espressivo, simbolico e originario, della persona stessa e pertanto basilare per ogni esperienza dell'altro. Come l'autore stesso afferma «se percepiamo un corpo umano – o qualcuno delle sue tracce – vediamo nello stesso tempo in questo corpo anche il suo essere persona, nella forma d'intuizione concomitante. Lo facciamo sulla base di questa

connessione essenziale intuibile tra corpo umano e persona»<sup>418</sup>. Connessione che dimostra la tesi già citata di Lorscheid, con cui ovviamente concordo, che in Scheler non solo vi è recupero dell'elemento corporeo dopo lo scadimento di questo per opera della filosofia cartesiana, ma anche che tale recupero non inficia la concezione unitaria della persona o rimane irretito in dualismi di altri tipi.

## 6.4 La teoria dei modelli personali

Secondo Scheler esistono due potenze o forze arcane in grado di orientare la vita umana, individuale così come interpersonale, verso il bene o verso il male ed esse sono i modelli (*Vorbilder*) e i capi (*Führer*). Per l'economia del lavoro fin qui svolto e per il suo sviluppo successivo è necessario soffermarsi su questo argomento, che gode peraltro di una discreta fama nell'ambito del pensiero dell'autore.<sup>419</sup> In primo luogo precisiamo le loro connessioni essenziali: mentre tra capi e seguaci (*Gefolge*) sussiste una connessione coscienziale reciproca, non vi è un simile nesso tra modelli e copie (*Nachbilder*). Per chi è infatti modello per un altro individuo non occorre né la consapevolezza né la volontà di esserlo; al contrario, il capo è coartato a conoscere il suo ruolo e a voler comandare. Inoltre «la connessione modello-copia è un vincolo *ideale*, indipendente dalla presenza reale di spazio e tempo, nonché dalla stessa esistenza storico-reale dell'archetipo (*Urbild*). Per contro il legame tra capo e seguaci è qualcosa di reale, una connessione sociologica»<sup>420</sup>. Qualcuno può essere reputato modello, anche se sia vissuto in un tempo assai lontano dal presente, oppure non abbia avuto affatto un'esistenza reale, come ad esempio nel caso degli esseri mitologici o dei personaggi letterari. Il capo invece deve essere forzatamente un soggetto concreto e vivente nello stesso periodo storico dei propri

---

<sup>418</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 825.

<sup>419</sup> Anche F. Bosio esprime questa stessa convinzione sulla rilevanza della teoria dei modelli per il personalismo scheleriano: «il peso attribuito da Scheler ai “modelli” e alle “guide” risponde indubbiamente alle esigenze di fondo della sua antropologia personalistica, tutta intesa a fare emergere nella storia la funzione delle persone al di sopra delle oggettivazioni impersonali nelle quali per lo più il pensiero odierno suole rintracciare le forze storiche via via dominanti, siano esse di origine economica o di origine spiritualistica» (F. BOSIO, *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, op. cit., p. 181). La problematica dei modelli in Scheler è inoltre ampiamente discussa in G. DOERRY, *Der Begriff des Wertpersontypus bei Scheler und Spranger. Eine vergleichende Betrachtung zur Ethik der Persönlichkeit*, Diss., Berlin 1958; V. FILIPPONE-THAULERO, *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler*, I Vol., op. cit., pp. 13-77).

<sup>420</sup> M. SCHELER, *Modelli e capi*, op. cit., p. 59.

seguaci. La sua nozione rappresenta, per così dire, un concetto sociologico e del tutto avalutativo, nel senso che la legge che lo lega ai suoi seguaci si configura come la più originaria e naturale della sociologia. Del resto è una norma insita nell'essenza stessa della vita organica che vi sia una ristretta cerchia di chi comanda e una più ampia costituita da coloro che obbediscono. Tale principio è stato denominato da Wieser “legge del numero esiguo”. Non concernendo le antinomie tra valori e *Weltanschauungen*, esso vale in quanto tale per ogni tipologia di organizzazione statale, che sia democratica, monarchica o aristocratica. Pertanto la parola *Führer* nella terminologia scheleriana non è dotata di alcuna indicazione assiologica. Con “capo” l'autore denota indifferentemente un salvatore del proprio popolo o un demagogo senza scrupoli, il leader di una comunità virtuosa o il comandante di una banda di briganti. Tutti questi soggetti sono *Führer*, poiché guide in senso sociologiche, che conducono e sono seguiti.

Le cose stanno diversamente per il concetto di *Vorbild*, che secondo il suo significato immanente si presenta sempre come una nozione di valore. Scheler sostiene che in riferimento al suo contenuto esso «è una struttura assiologica articolata nella sua forma unitaria in conformità all'unità personale, una qualità specifica sotto forma di persona, mentre in riferimento all'esemplarità (*Vorbildhaftigkeit*) del contenuto esso è l'unità di un'istanza del dover essere (*Sollseinsforderung*) fondata sul contenuto stesso»<sup>421</sup>. Chi fa infatti di un altro il proprio modello, gli attribuisce una serie di qualità assiologiche positive: quelle dell'essere buono, dell'essere perfetto e del dover-essere, appunto. Secondo Scheler «si può disistimare il capo, quando egli comanda soltanto. Un modello, invece, può anche essere obiettivamente cattivo – mai, però, sul piano dell'intenzione»<sup>422</sup>. Questa caratteristica è ben rilevabile in quelli che l'autore denomina “modelli esemplari” (*Vorbildmodelle*) o tipi assiologico-personali (*Wertpersontypen*), indicando con questa espressione quella classe di modelli che si distingue dalle altre per maggiore elevatezza e generalità. Essi non sono concetti empirici, estrapolati dal mondo o dalla storia, ma idee assiologiche *a priori*, che sono relate all'essenza spirituale umana e alle modalità di valore. Scheler ne individua cinque tipi, corrispondenti ad altrettante classi assiologiche: il santo (*Heilige*) per i valori religiosi cardinali, il genio (*Genius*) per i valori spirituali o

<sup>421</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 703.

<sup>422</sup> M. SCHELER, *Modelli e capi*, op. cit., p. 62.

della *Kultur*, l'eroe (*Held*) per quelli vitali, lo spirito egemonico (*führender Geist*) della civilizzazione per i valori dell'utile e infine il maestro dell'arte del vivere (*Künstler des Genusses*) per la sfera assiologica del dilettevole<sup>423</sup>. Le idee di questi sono foggiate innanzitutto dal concetto di persona e, in secondo luogo, dalle idee cardinali di valore. Rispetto a queste idee, i grandi personaggi storici sono sempre una commistione di modelli, nel senso che «noi comprendiamo gli uomini empirici già secondo il metro rappresentato da queste idee, li analizziamo in modo conforme ad esse, li misuriamo in base al metro da loro fissato»<sup>424</sup>. Tuttavia, affinché risultino più efficaci, anche i modelli esemplari sono connessi con la materia empirica degli individui storici. Pertanto è possibile riscontrare in ogni *Vorbild* un elemento apriorico e uno empirico, un dover-essere e una realtà effettiva.

Non coincidendo mai con un individuo storicamente esistito, è impossibile ipostatizzare i tipi assiologico-personali in una figura storica reale. È l'errore questo del tradizionalismo, ossia di quella teoria «che attribuisce ai valori del passato in quanto tale una preminenza rispetto ai valori del presente e del futuro»<sup>425</sup>. Al suo opposto vi sono idealismo e utopismo, che invece concepiscono il modello esemplare come puro e semplice ideale di un dover-essere, subordinando al futuro e al presente l'esser-passato. «Ove non si ricorra però a quest'ipostasi – sostiene Scheler – risulta evidente che “*de facto*” non può mai esistere né un puro, né un perfetto eroe, genio, etc.»<sup>426</sup> e che i tipi assiologico-personali mostrano una doppia correlazione temporale: come modelli di un *werden* personale sono un'immagine che provocano attesa, speranza e attrazione; come modelli acquisiti in relazione ad un essere personale storico reale sono un'immagine che

---

<sup>423</sup> Cfr. *ibi*, p. 72. Per quel che riguarda la corrispondenza tra modello e valore, Filippone-Thaulero giustamente nota che la posizione degli ultimi tre tipi «non sembra [...] essere facile: nelle prime pagine del *Formalismus* infatti i valori a cui essi corrispondono non sembrano essere implicati che da esseri vitali, valori di oggetto e di accadimento. Una volta che i tipi puri di persone ne divengono “rivelatori” sembrerebbe che il carattere personale di questi tipi è maggiore nella misura che i valori che essi rivelano *non* sono legati a persone. Si rifletta perché: il carattere personale viene assorbito dal valore nella persona di valore nella misura in cui il valore è più autonomo da chi lo pone [...]. La trasformazione in “struttura personale” di valore è dunque tanto maggiore quanto minore è la personalità nel senso di fondazione ontica autonoma. Dunque quanto meno “personalizzati” in senso formale i valori tanto più accentuata la personalità in senso non obiettivabile e più vicina al portatore di chi li scopre senza esserne attratto» (V. FILIPPONE-THAULERO, *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler*, I Vol., op. cit., p. 30).

<sup>424</sup> M. SCHELER, *Modelli e capi*, op. cit., p. 63.

<sup>425</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 710.

<sup>426</sup> *Ibi*, p. 711.

suscita ricordo, approvazione e culto.

Per questa loro influenza sulle figure storico-reali i modelli determinano, o contribuiscono a determinare, a livello eidetico la scelta e l'adozione di un capo. Anche se difatti essere capo significa agire, indicare vie e introdurre comportamenti (probi e reprob), quello che davvero conta in realtà è l'esempio (*Bild*), inteso nel senso di contenuto valoriale del modello. Scheler lo descrive come «la forma-valore formata, sempre personale, che aleggia davanti all'anima di un singolo o di un gruppo»<sup>427</sup>, i quali s'immedesimano in essa e misurano su di essa il loro essere, vivere e agire. E non sono i capi a fissare gli esempi, piuttosto sono quest'ultimi, assieme ad altri fattori, a determinare chi sarà adottato come capo. Infatti dinnanzi ad un esempio ognuno non si pone come fine cosciente la conoscenza dei suoi elementi essenziali, piuttosto tenta di informare *de facto* il proprio modo d'essere all'esempio stesso. Chi è attratto da quest'ultimo, lo conosce poco, anzi meno lo conosce e più esso efficace. Mentre i capi quindi agiscono sul volere, «gli esempi [...], per il fatto di proporsi in termini non di consapevolezza del volere ma di coscienza del valore, di proporsi anzitutto in termini di amore (o, all'opposto, di odio), già fissano quel nostro sentimento che funge da retroterra del volere. Essi formano il centro della persona»<sup>428</sup>.

Per Scheler quindi non vi è nulla al mondo, che possa far divenire un individuo probo, più efficace dell'esempio positivo di una persona buona nella sua bontà. Egli sostiene che «il buon esempio è superiore ad ogni cosiddetta “educazione morale”»<sup>429</sup>, la quale infatti non può mai operare una trasformazione etica, ma solo consentire che sul piano empirico si manifesti l'essere morale e l'intenzione. È esclusivamente in questo tipo di relazione che la persona che ubbidisce conserva l'autonomia del proprio discernimento e del proprio volere. Quest'ultimo si mantiene infatti autonomo proprio perché la trasformazione verso il bene non lo tocca in maniera diretta o mediata attraverso l'azione, ma lo rigenera dal profondo attraverso lo stesso essere personale. Per Scheler quindi è lecito sostenere che «la massima *incidenza* della persona buona sul cosmo morale non è dovuta alla sua volontà, o un qualche atto da essa compiuto, né tanto meno al suo operare

---

<sup>427</sup> M. SCHELER, *Modelli e capi*, op. cit., p. 59.

<sup>428</sup> *Ibi*, p. 70.

<sup>429</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 697.



o agire, bensì al puro *valore di modello* (*Vorbildwert*) che le possa inerire come intuito e amato solo grazie alla sua esistenza e alla sua individualità»<sup>430</sup>. In questo senso si pone come basilare anche per l'etica la questione delle persone dotate di valori positivi ed elevati, che possono fungere da modello. Esse assumono in quest'ambito un «significato affatto speciale», poiché sono loro «ad agire sull'anima, a conferirle una forma complessiva»<sup>431</sup>, non le norme astratte valide in generale. Questa questione assume maggiore rilevanza in virtù del principio, di cui si è già trattato, che sono le norme ad essere fondate sui valori (e non viceversa), tra cui quelli personali posseggono un maggiore grado di elevatezza rispetto agli altri. Per l'autore, il corollario logico di ciò è che «l'idea di una persona dotata del valore materialmente più elevato costituisce anche la norma suprema che regola l'esistenza e il comportamento etici»<sup>432</sup>. Il modello personale ha in comune con la norma l'essere radicato in un valore che può divenire oggetto d'intuizione; a differenza di questa, tuttavia, il suo valore è sempre di tipo personale. Al contrario della norma pertanto l'intuizione del modello non si riferisce ad un'azione, ma sempre ad un essere. Chi quindi ha un certo modello, possiede anche la tendenza a conformarvisi, giacché è già insito in lui l'*Erlebnis* del peculiare dovere morale compreso nel valore intuito nel contenuto personale del modello. In questa prospettiva il compito delle norme sarà circoscritto a promuovere il possibile miglioramento personale.

Va altresì tenuto presente, per quel che concerne la relazione tra norma e modello, che «nessuna norma implica un obbligo senza che vi sia una persona che la ponga»<sup>433</sup>. Tuttavia ciò è una condizione necessaria, ma non sufficiente, poiché si richiedono due requisiti ulteriori, affinché da una norma consegua un'obbligazione: che la persona che la pone sia anche buona e che la persona per cui vale sia priva della capacità intuitiva di cogliere autonomamente ciò che è bene. Anche lo stesso rispetto della norma è quindi derivante da quello della persona. Partendo da queste considerazioni, risulta più chiara quella che Scheler considera la legge universale posta alla base del rapporto tra norma e persona: «tutte le norme hanno un valore o un disvalore solo qualora possa fungere da modello assiologico positivo o negativo la persona che le pone; il contenuto

---

<sup>430</sup> *Ibi*, p. 698.

<sup>431</sup> M. SCHELER, *Modelli e capi*, op. cit., p. 64.

<sup>432</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 694.

<sup>433</sup> *Ibi*, p. 696.

assiologicamente positivo o negativo del modello viene però definito dall'essenza assiologica positiva o negativa della persona che funge da modello»<sup>434</sup>.

Perfino nella loro genesi i modelli sono anteriori alle norme, tanto che, se si desidera comprendere storicamente un complesso normativo, è necessario risalire ai sistemi di modelli e ai tipi ideali dominanti in una certa epoca. E lo stesso vale per i sistemi valoriali, cui le norme fanno riferimento. È per questo che Scheler considera necessario per ogni storiografia disaminare anche la storia dei modelli, giacché è in essa che è insito «il nocciolo dell'anima della storia»<sup>435</sup>. Infatti quei tipi assiologico-personali o modelli esemplari (il santo, il genio, l'eroe etc.), cui si è già accennato, e i valori corrispondenti sono costanti in ogni processo storico e rivestono un ruolo di primo piano per la nostra stessa comprensione storica, poiché esprimono schematicamente l'indirizzo fondamentale di ogni amore umano e dei valori che gli sono relati. Ciononostante non sono essi a fornirci il senso della storia. L'autore li definisce come «figurazioni esili e umbratili», che «non possono fare a meno di bere alla sorgente zampillante della storia il sangue adatto a loro»<sup>436</sup>. Attraverso questa commistione con il reale questi modelli esemplari divengono modelli concreti ed è solo attraverso quest'ultimi che possiamo

---

<sup>434</sup> *Ibidem*. Sulla questione norma-modello è legittima la domanda che si pone A. Lambertino: «ci viene spontaneo chiedere a Scheler: e se la persona, legittimamente costituita come autorità, imponesse una legge senza incarnare un modello assiologicamente positivo, la legge non rivestirebbe più alcun significato? Non sarebbe ancora possibile in tal caso il rispetto o l'amore dell'autorità, fondato sul discernimento del valore dell'autorità come tale? A noi pare che per Scheler il semplice discernimento del valore dell'autorità, quando manchi il discernimento del *valore* morale di chi detiene legittimamente l'autorità, non giustifichi l'atto di ubbidienza, con tutte le implicanze che può implicare una tale riduttività. Per Scheler il valore che riveste l'autorità è, prima che giuridico, morale. L'autorità può infatti rivestire una significatività a condizione, non solo che la dimensione autenticamente autoritativa di una persona o di un'istituzione sia oggetto di discernimento da parte di chi ubbidisce, ma che si discerna anche nell'*agire* dei soggetti investiti di autorità un'adesione positiva al bene; si richiede cioè che chi ubbidisce intuisca nell'autorità il possesso di un discernimento morale più ricco» (A. LAMBERTINO, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, op. cit., p. 408 n. 84).

<sup>435</sup> M. SCHELER, *Modelli e capi*, op. cit., p. 71.

<sup>436</sup> *Ibi*, p. 72. Si noti come anche per quel che riguarda la teoria dei modelli la questione della realtà assumi una funzione centrale. *Vorbilder und Führer* è un'opera non certo tardiva (risale al 1911-12), eppure già in essa l'autore mostra quella consapevolezza, che si è visto per altri aspetti dello Scheler fenomenologo, che, senza il reale, anche l'ideale e lo spirituale permangono nella sfera di un'astrazione lontana dall'effettiva condizione umana. Studiare l'uomo significa tenere conto dunque di questa problematica. Ma in questo caso, a mio avviso, si va anche oltre: affinché questi modelli esemplari non restino «figure esili e umbratili» e mi permetterei di dire «impotenti», poiché «incapaci di arrecare al nostro spirito e alla nostra tensione morale nutrimento ricco di vita e di vigore» (*ibidem*), devono divenire «concreti», calandosi nella realtà, in questo caso storica. Solo bevendo alla coppa di quest'ultima acquisiscono la loro funzione di condurre all'elevazione assiologica degli individui. Vorrei far notare altresì l'emblematico accostamento terminologico tra vita e vigore, parti sostanziali di quel nutrimento (vocabolo che già in sé dà l'idea del potenziamento di uno stato di debolezza), che concreta l'ideale, altrimenti inefficace.

penetrare nel significato della storia stessa. Come afferma Scheler: «la quintessenza del senso della storia non si disvela a noi in una prevedibile meta finale o in un prevedibile stadio finale della storia [...]. Si rivela invece in questi modelli concreti di umanità che continuano sempre a crescere, si rivela nell'ordine gerarchico di questi esempi effettivi»<sup>437</sup>. E in ciò sono adombrate sia la concezione teleocline<sup>438</sup> sia quella elitaria della storia: la storia non ha teleologicamente uno scopo finale già bell'e determinato, ma tende semplicemente verso una certa direzione, il cui esito rimane incerto. Per questa ragione l'uomo non ha ruolo passivo nel divenire storico, ma deve agire in modo da consentire il miglioramento assiologico dell'umanità. Tuttavia dal momento che egli stesso «si eleva [...] mediante uomini»<sup>439</sup>, ogni trasformazione storica avverrà attraverso la mutazione della tipologia personale che funge da modello: «c'è un cambiamento del tipo d'uomo che opera in quanto modello e che per ciò perviene alla guida e al comando, processo questo che porta prima di tutto al cambiamento delle formazioni ideali che producono realtà oggettive – un cambiamento che determina a sua volta, per parte sua, il cambiamento dello spazio della storia possibile»<sup>440</sup>. L'emendazione valoriale dell'umanità può avere luogo quindi solo attraverso quel numero esiguo di cui parla Wieser. Di ciò si tratterà diffusamente quando si parlerà dell'*Ausgleich*, in questo contesto ci si vuole concentrare

---

<sup>437</sup> *Ibi*, p. 73.

<sup>438</sup> Probabilmente il termine deriva dalla teoria del *clinamen* di Lucrezio. La più esaustiva definizione di “teleocline” ci è fornita da G. Cusinato: esso è «un neologismo che Scheler utilizza per contestare l'uso del concetto di teleologia in biologia portato avanti da Driesch. Teleocline è un processo che non mira a qualcosa che ci è dato di fronte (nel senso della metafisica della presenza) e che attira a sé in virtù di una propria forza: muove piuttosto verso una direzione il cui esito rimane indeterminato. Teleocline è l'in-clinazione che implica ancora una imprevedibilità del percorso e che assume la meta come un compito la cui soluzione rimane aperta a più esiti. Al livello dell'interazione fra organismo e ambiente assume un senso vicino al moderno concetto di *teleonomia*. Al livello più alto eccede invece qualsiasi logica riduttiva e si connette alla teoria delle *ideae cum rebus*: caratterizza ad es. la funzionalizzazione percettiva della persona, come nell'esperienza del sublime e della bellezza». (G. CUSINATO, *Glossario*, in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 189). In un altro saggio Cusinato definisce la teleoclinia come «una orientatività debole», chiarendo anche la distinzione con la teleologia: «la differenza fra teologico e teleocline rimanda a quella fra *Zweck* e *Ziel*: con teleologico Scheler intende un'intenzione verso uno *Zweck*, con teleocline un “movimento orientato a qualcosa (nel senso di *Ziel*) che non si ha, o che si ha solo parzialmente e in modo incompleto”» (G. CUSINATO, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, op. cit., p. 260). La definizione di F. Bosio è invece imperniata sulla positività tendenziale e l'inconsapevolezza del processo teleocline: «“teleoclinia” significa impulso non conscio orientato verso un “più” e verso “un meglio” di armonia, di successo, di compatibilità e di accordo di risultati e di effetti, ottenuti anche a prezzi di fallimenti e di insuccessi» (F. BOSIO, *Natura e vita nel pensiero di Max Scheler*, in «Babelonline/print», 5 (2008), p. 67).

<sup>439</sup> M. SCHELER, *Modelli e capi*, op. cit., p. 73.

<sup>440</sup> M. SCHELER, *Aggiunte a Modelli e capi*, in M. SCHELER, *Modelli e capi*, op. cit., p. 148.

invece sulla trasformazione operata sull'individuo singolo. Secondo Scheler questa dipende direttamente dall'*Erlebnis* di esemplarità del modello e non è né un'imitazione (*Nachahmung*), né un'obbedienza (*Gehorsam*), piuttosto è «una progressiva identificazione (*Hineinwachsen*) dell'essere personale con l'atteggiamento di dedizione (*Hingebung*) o della *Gesinnung* con la struttura e i tratti del modello stesso»<sup>441</sup>. Il modello, intuito nella sua esemplarità intesa con l'amore, attrae e invita a essere seguito. Tuttavia tale sequela non si riduce appunto ad un'obbedienza, ma è un donarsi libero al contenuto assiologico personale del modello, inteso come termine di discernimento autonomo<sup>442</sup>. In altre parole, «ci conformiamo al modello in quanto persona, non a ciò che esso è concretamente»<sup>443</sup> e solo per mezzo di questa crescente identificazione si compie il rinnovamento assiologico individuale. Si apprende a volere e ad agire in modo simile al modello, senza tuttavia che ciò comporti che i contenuti della volontà e delle azioni proprie siano i medesimi di quelli del modello stesso. E questo processo di apprendimento opera all'interno della stessa *Gesinnung*, per cui la trasformazione della volontà si realizza mediante quella degli atti fondanti la conoscenza etico-valoriale, il preferire e posporre, l'amare e l'odiare. Questo cambiamento della *Gesinnung* (*Gesinnungswandel*) «è soprattutto possibile grazie ad una riconversione dell'amore, conformato all'orientamento dell'amore verso il modello specifico»<sup>444</sup>. È l'amore dunque a costituire il volano della trasformazione, che avviene attraverso il modello. Come esso possa farlo e quale sia il suo ruolo peculiare nel sistema scheleriano sarà l'oggetto del paragrafo successivo.

## 7. Gli atti di amore e odio

### 7.1 Amore e odio come movimenti verso il valore

Amare o odiare costituiscono secondo Scheler il grado supremo della nostra vita

<sup>441</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 703.

<sup>442</sup> Come ricorda C. Zuccaro, «il termine sequela, che spesso ricorre nel linguaggio scheleriano, deve essere inteso esattamente come libera devozione al contenuto apriorico di valore resosi accessibile attraverso l'altro» (C. ZUCCARO, *Max Scheler. Percorsi interpretativi*, Aracne, Roma 2008, p. 53).

<sup>443</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 704.

<sup>444</sup> *Ibidem*.

emozionale. Essi non sono semplici stati emotivi e ad indicarlo è il linguaggio stesso: «noi non amiamo e odiamo “a proposito di qualcosa” o “in connessione a qualcosa”: amiamo e odiamo qualcosa»<sup>445</sup>. Se ancora questi atti sono accomunati ai sentimenti, alle passioni e persino agli stati d'animo, ciò si deve all'insufficienza culturale della nostra epoca e alla mancanza di approfondite indagini fenomenologiche sulla problematica. Prova ulteriore di questa diversità è il fatto che i cosiddetti stati emotivi sono soggetti a variazione, mentre l'amore e l'odio «si mantengono come tranquilli raggi fissi sul loro oggetto»<sup>446</sup>. Non muta, ad esempio, l'amore verso una persona a causa del dolore o della gioia che ci arreca. È tuttavia altrettanto vero che l'oggetto amato (o odiato) possa costituire la fonte di una gioia e di un dolore più ricco e pieno, ma in questo senso gli atti di amore e odio non si configurano come effetti, ma come cause degli stati emozionali. Il loro stesso compimento è infatti procuratore di gioia o di contrizione, come dimostra il caso di chi ama senza essere ricambiato, in cui l'amore come atto in sé è accompagnato da un elevato stato di felicità.

Come non sono accomunabili agli stati emozionali, così gli atti di amore e odio non possono essere ridotti nemmeno a sensazioni intenzionali di qualcosa. In queste difatti vi può ben essere un valore positivo, senza che si dia concomitantemente un amore verso il suo portatore. Brentano lo ha dimostrato e a lui va il merito di aver riconosciuto la natura elementare di questi atti. Anche egli tuttavia erra allorché li identifica *tout-court* con il preferire e posporre: «nel preferire si fa sempre oggetto d'intenzione, perlomeno una pluralità di valori sentiti. Diversa è la situazione nell'amore e nell'odio. Qui può essere dato anche *un solo* valore»<sup>447</sup>. Essi non sono infatti mere funzioni conoscitive come il preferire e il posporre, ma «rappresentano un comportamento singolare nei confronti degli oggetti dotati di valore»<sup>448</sup>. Dunque non si rivolgono al valore in quanto tale, ma esclusivamente al portatore assiologico. Altro errore sarebbe di considerarli come reazioni di risposta alla posizione di superiorità o inferiorità dei

---

<sup>445</sup> *Ibi*, p. 322.

<sup>446</sup> M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, op. cit., p. 225.

<sup>447</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 323.

<sup>448</sup> M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, op. cit., p. 227. Nota A. Lambertino: «come, dunque, gli atti dell'anteporre e posporre fondano l'ambito della percezione affettiva dei valori [...], così l'amore e odio precedono, guidano e fondano il momento percettivo-affettivo e quello preferenziale» (A. LAMBERTINO, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, op. cit., p. 193).

contenuti assiologici intuiti nella preferenza<sup>449</sup>. A differenza di queste essi sono atti spontanei. Ci ricorda Scheler che nell'amare «lo spirito compie qualcosa di molto più rilevante che rispondere a valori già sentiti ed eventualmente preferiti»<sup>450</sup>.

Pertanto amore e odio sono fenomeni originari non assimilabili tra loro né sussumibili in altre classi attuali. Anzi afferma Scheler che «all'interno del gruppo di atti emozionali, l'amore e odio sono la modalità attuale più originaria comprensiva e fondativa rispetto a tutti gli altri generi d'atti (avere-interesse, sentire, preferire, etc.)»<sup>451</sup>. Ciò sta a significare che «essi non diventano quel che sono soltanto in relazione sia ai loro portatori, sia ai loro oggetti, sia ai loro possibili effetti e al loro possibile operato»<sup>452</sup>. Non dandosi inoltre in riferimento all'io e all'altro, non costituiscono nemmeno modi di comportamento eideticamente sociali: si può ad esempio amare e odiare se stessi, ma mai con-patire (*mitfühlen*) se stessi. Quando di fatto si afferma che una persona compatisce se stessa, un'analisi accurata mostrerà che ci si trova di fronte ad un contenuto di fantasia, in cui quell'individuo immagina la propria persona come se fosse un'altra e identificandosi in questa ne condivide i patemi. Se quindi definiamo come altruistici quegli atti che sono diretti all'altro in quanto altro, l'amore e odio, vertendo sul nucleo valoriale degli oggetti, non rientrano in quest'ambito. In questo senso è irrilevante infatti che sia io o un altro il portatore assiologico. Si danno infatti in modo altrettanto originario sia l'amore e l'odio di sé che l'amore e l'odio per gli altri.

Un'altra caratteristica di questi atti è che «sono soltanto *individuabili*, non definibili»<sup>453</sup>. L'odio non deve essere considerato riduttivamente come l'amore della non-esistenza della cosa. Come nell'amore si manifesta infatti un valore positivo, così nell'odio

---

<sup>449</sup> Questa distinzione dei valori dalle reazioni di risposta costituisce, a mio avviso, la migliore confutazione della tesi di Virasoro, per cui l'amore in Scheler sarebbe semplicemente «un ambito passivo di risonanza dei valori» (M. A. VIRASORO, *La concepción del amor en Max Scheler*, in «Universidad Pontificia Bolivariana», 13 (1946-1947), p. 29).

<sup>450</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 323.

<sup>451</sup> M. SCHELER, *L'essenza della filosofia. E la condizione morale della conoscenza filosofica*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 269. Traduzione modificata. Come afferma H. Leonardy: «l'amore è per Scheler "la madre e risvegliatrice" (*Mutter und Weckerin*) di ogni conoscenza e di ogni volere; è l'atto spirituale fondamentale, un movimento irriducibile e spirituale, esso è l'atto originario per eccellenza. Dunque l'apriorismo emozionale dell'amore e dell'odio costituisce il fondamento ultimo di ogni altro apriorismo» (H. LEONARDY, *Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines "phänomenologischen" Personalismus*, Nijhoff, The Hague 1976, p. 25).

<sup>452</sup> M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, op. cit., p. 229.

<sup>453</sup> *Ibi*, p. 232.

è dato un disvalore. La differenza è che l'amore è un movimento che va dal valore inferiore a quello superiore, mentre l'odio è un movimento in direzione contraria. Per dirla alla Scheler: «l'amore è il movimento in cui ogni oggetto concretamente individuale e portatore di valori perviene ai valori superiori possibili per esso e in base alla sua determinazione ideale; ovvero è quel movimento attraverso il quale tale oggetto raggiunge l'essenza del suo valore ideale, del valore che gli è proprio. (L'odio è invece il movimento inverso)»<sup>454</sup>. Tuttavia l'essere superiore o inferiore non è dato attraverso un atto comparativo, vi è nell'amore e nell'odio semplicemente un ampliamento (*Erweiterung*) e un restringimento (*Verengering*) del regno assiologico. Questo ampliamento e restringimento non constano in un generare, un fare, o un disfare valori, i quali non possono essere in verità mai prodotti o distrutti. Piuttosto pertiene all'amore «l'espletazione del ruolo di autentico *scopritore* del nostro apprendimento dei valori (funzione espletata peraltro in modo esclusivo)»<sup>455</sup>. Si amplia (o si restringe con l'odio), cioè, il nostro regno assiologico, perché mediante l'amore vengono alla luce valori nuovi e superiori. Pertanto «l'amore non *segue* il sentire assiologico ed il preferire, ma li precede come loro pioniere e guida»<sup>456</sup>. È questo il significato creativo dell'amore. Non bisogna però fraintendere: creare in questo caso non significa produrre dal nulla. I valori di fatto esistono già, ma semplicemente non sono ancora dati all'individuo. L'amore invece colma questo vuoto; in sostanza, «l'amore li fa *vedere*»<sup>457</sup>. L'odio ha al contrario un carattere distruttivo, giacché annienta i valori superiori e rende gretti e ciechi. Esso rappresenta una negazione emozionale del valore e della sua esistenza ed è quindi la conseguenza di un amore non retto e perverso. In questa prospettiva è possibile affermare che «ogni atto di odio è fondato su di un atto d'amore, senza il quale sarebbe privo di senso»<sup>458</sup>. L'amore però non solo fonda l'odio, ma è anche più originario rispetto ad esso. Il nostro cuore, difatti, «è in via primaria determinato all'amare, non all'odiare: l'odio è solo una reazione contro un amare in qualche modo falso»<sup>459</sup>. Ciò è stabilito da quel che Scheler chiama il

---

<sup>454</sup> *Ibi*, p. 244.

<sup>455</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 323.

<sup>456</sup> *Ibi*, p. 324.

<sup>457</sup> M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, op. cit., p. 239.

<sup>458</sup> M. SCHELER, *Ordo amoris*, in M. SCHELER, *Scritti sulla fenomenologia e sull'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza – Ordo amoris*, op. cit., p. 130

<sup>459</sup> *Ibi*, p. 131.

“principio del primato dell'amore sull'odio” che asserisce che qualsiasi «positivo stato di valore di particolare carattere specifico [...] deve aver formato il contenuto di un atto d'amore, perché il corrispettivo atto d'odio sia possibile»<sup>460</sup>. In questo senso l'odio si genera da una sorta di delusione sul verificarsi o meno di uno stato assiologico che si possedeva in maniera intenzionale nello spirito.

È necessario non commettere l'errore di considerare amore e odio come atti specificamente umani e individuare nell'uomo l'unico loro oggetto. In realtà, vertendo sul nucleo assiologico oggettuale, sono diretti certamente verso gli uomini, ma «solo in quanto e nella misura in cui essi sono portatori di valori e in quanto capaci di un innalzamento dei valori»<sup>461</sup>. Del resto si amano non di rado cose che non hanno nulla a che fare con l'uomo e il cui contenuto assiologico è indipendente tanto dall'uomo in sé tanto dal suo valore. Così come non è l'unico oggetto dell'amore e dell'odio, l'uomo non è neanche l'unico soggetto capace di portare a compimento simili atti. Affermare il contrario equivarrebbe a disconoscere la natura reale di questi fenomeni.

Nel movimento verso il valore superiore da quello inferiore, quest'ultimo è dato o in maniera immediata in un sentimento assiologico oppure mediatamente dopo che si è realizzato l'atto di preferenza tra più oggetti. In ogni caso però l'amore verso l'oggetto o il portatore di valore ha inizio solo quando subentra lo stesso movimento verso il possibile contenuto assiologico superiore. In questa situazione si prescinde completamente dal fatto che il valore più elevato sia già esistente o che non vi sia ancora e debba essere nell'oggetto: «proprio nell'essere *indifferente* nei confronti di questi due casi consiste un tratto essenziale dell'amore»<sup>462</sup>. Non sarebbe corretto pertanto considerare l'amore come un atteggiamento in cui si tenta di rinvenire valori nuovi e più elevati. Ed è ugualmente errato identificare l'amore con una tendenza all'innalzamento del contenuto assiologico reale dell'oggetto o con un desiderio del bene di quest'ultimo oppure ancora con un ambire per esso (ad esempio con la volontà di rendere migliore assiologicamente un individuo). Atteggiamenti di questo genere presuppongono sempre finalità pedagogiche che dissolvono l'amore, dal momento che si fondano sulla distinzione, cui l'amore è

---

<sup>460</sup> *Ibi*, p. 130.

<sup>461</sup> M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, op. cit., p. 235.

<sup>462</sup> *Ibi*, p. 238.



indifferente, tra ciò che un individuo è già e ciò che egli non è, ma deve divenire.

In effetti nell'amore non si ha mai una posizione di obiettivi in cui si persegue il contenuto valoriale più elevato; piuttosto è «*l'amore stesso che fa affiorare nell'oggetto il valore di volta in volta superiore, e lo fa in modo continuo e precisamente nel corso del suo movimento*»<sup>463</sup>. Ha luogo quindi un processo, in cui è come se il contenuto assiologico emergesse autonomamente dall'oggetto amato, senza che chi ami operi in questo senso. Non si ricerca quindi il valore, ma si apre gli occhi verso di esso. Del resto se l'amore fosse un ricercare contenuti assiologici più elevati, dovrebbe scomparire allorquando questi non fossero trovati. Esso è invece un far vedere valori superiori rispetto a quelli che si manifestano nell'interesse.

Sebbene l'amore sia eideticamente orientato verso tutti i contenuti del regno assiologico, non tutte le modalità valoriali gli donano un significato morale. Per quanto possa apparire contraddittorio, anche l'amore del bene ad esempio non rientra in questa sfera. Del resto, a parere di Scheler, non può nemmeno esistere un amore di questo tipo: «si dà un amore per tutti i valori, o meglio per tutti gli oggetti “in ragione” di tutti i valori – ma non si dà alcun “amore del bene”»<sup>464</sup>. In sé l'amore del bene sarebbe soltanto un fariseismo, il quale prescrive infatti di amare gli uomini esclusivamente in quanto buoni e non in generale come portatori assiologici. Per l'autore è piuttosto la bontà morale che si designa in base all'amore posseduto da una persona e ciò in base al fatto che l'amore è tra gli atti il portatore più originario dei contenuti etico-assiologici positivi. Questa precipuità dell'amore è in contraddizione con il concetto stesso di amore per il bene: se infatti esistesse questo, quella non potrebbe sussistere. Ma se le cose stanno in questo modo c'è da domandarsi quale tipo d'amore può essere reputato morale, visto che certo non può definirsi tale neanche l'amore del bello, della conoscenza, della natura, etc., ossia di tutti i contenuti oggettivi in genere. Nel rispondere Scheler è netto: l'amore è morale solo «in quanto è amore della persona per la persona medesima»<sup>465</sup>. In altri termini, solo l'amore personale possiede precipuità etiche. Al fine di esaminare più in profondità quest'aspetto e rinvenire quale funzione rivesta l'amore nella morale scheleriana, si prenderà in

---

<sup>463</sup> *Ibi*, p. 239.

<sup>464</sup> *Ibi*, p. 245.

<sup>465</sup> *Ibi*, p. 248.

considerazione proprio la relazione sussistente tra esso e la persona.

## 7.2 Amore e persona

### 7.2.1 L'*ordo amoris*

Secondo Scheler noi siamo immersi in un mondo di oggetti sensibili e spirituali che continuamente sollecitano il nostro cuore e le nostre passioni. La conseguenza di una simile situazione è che ogni *modus vivendi* e qualsiasi comportamento saranno definiti dall'esistenza o meno di un ordine oggettivamente corretto dei moti di amore e odio del proprio essere. Qualora ad esempio si voglia esaminare un periodo storico, o più semplicemente una famiglia o un individuo, lo si potrà fare in modo approfondito soltanto se si è venuto a conoscenza della loro «struttura senziente-emozionale dei valori e delle regole preferenziali ad essi immanenti»<sup>466</sup>, ovvero di ciò che in precedenza si è definito come *ethos*. Per l'autore il nucleo fondamentale di esso e la sua forma costitutiva, composta ad un grado che è divenuto esemplare, è l'*ordo* di amore e odio. Sia le *Weltanschauungen* individuali che collettive sono fermamente congiunte per mezzo di questo sistema. In tale prospettiva il significato dell'*ordo amoris* è duplice: normativo e descrittivo, dove tuttavia il primo termine non è da intendersi nel senso di un complesso di leggi. Queste sarebbero poste difatti comunque da una volontà e il che esclude che possa compiersi una conoscenza evidente. Invece ciò che si compie in tal contesto è proprio questo tipo di conoscenza in riferimento alla *Rangordnung* di ciò che Scheler denomina *Liebenswürdigkeiten* (degnità d'amore, amabilità<sup>467</sup> che dir si voglia) delle cose secondo il loro intrinseco contenuto assiologico. Il suo ruolo per Scheler è basilare, dal momento che «questa conoscenza è il problema centrale di tutta l'etica»<sup>468</sup>. L'*ordo amoris*

---

<sup>466</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 373.

<sup>467</sup> Il primo termine compare nella traduzione di V. D'Anna, cui si farà riferimento in questo lavoro; l'altro in quella di L. Iannascoli (Cfr. M. SCHELER, *Scritti sulla fenomenologia e sull'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza – Ordo amoris*, op. cit.; M. SCHELER, *Ordo amoris*, a cura di L. Iannascoli, Aracne, Roma 2009).

<sup>468</sup> M. SCHELER, *Ordo amoris*, in M. SCHELER, *Scritti sulla fenomenologia e sull'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza – Ordo amoris*, op. cit., p. 109. Frings ricorda che purtroppo «del saggio *Ordo amoris* è rimasto solo un frammento» e che «Scheler aveva l'intenzione di fare una pubblicazione più ampia dal titolo: *Ordo amoris und seine Verwirrungen*» (M. FRINGS, *Der Ordo amoris bei Max Scheler. Seine Beziehun-*

oggettivamente retto diviene normativo pertanto soltanto se, una volta conosciuto, faccia riferimento alla volontà umana. Il suo significato descrittivo consta invece nel fatto che esso permette di svelare la struttura primaria degli scopi elementari del nucleo personale e, per così dire, la forma morale fondamentale di questo. Quindi ogni cosa che è moralmente rilevante per l'individuo, il suo stesso esistere e vivere etici devono essere ricondotti rispettivamente alla peculiare conformazione dei suoi atti d'amore e odio e alla sua facoltà d'amare e, di conseguenza, in ultima analisi all'*ordo amoris* che li regge e che trova espressione in ogni moto dell'animo.

Del resto per Scheler l'*ordo amoris* è ciò che ci permette di penetrare nello stesso nucleo della persona. Anzi ci consente di andare ancora più in là, giacché «*chi ha l'ordo amoris di un uomo, ha l'uomo*». In questo senso esso equivale per l'individuo come soggetto morale a «ciò che la formula cristallografica rappresenta per un cristallo. Vede in fondo a un uomo tanto quanto è possibile vedere un uomo in fondo»<sup>469</sup>. Esso è pertanto una sorta di schema di quella struttura spirituale che ingloba ogni cosa sia originariamente determinante per l'individuo, configurandosi in questo senso, nello spazio, come il suo *Milieu* etico e, nel tempo, come il suo destino (*Schicksal*), inteso come l'intima essenza delle possibilità che pertengono a quell'individuo soltanto. Qualsiasi uomo porta quindi con sé l'*ordo amoris* in ogni situazione, giacché esclusivamente attraverso di esso può scrutare sé e il mondo. Difatti la conformazione della *Umwelt*, che è *de facto* composta secondo la struttura assiologica individuale, non subisce variazioni in riferimento agli spostamenti spaziali. Solo in maniera graduale essa si riempie di singole cose e lo fa sempre seguendo la legalità di formazione prescritta dalla struttura assiologica del mondo-ambiente medesimo. Per cui sono soggetti al meccanismo di scelta mediante l'*ordo amoris* non solo gli stessi beni materiali, intesi come cose di valore, ma anche ogni interesse possibile, che si esprime nella struttura di attrazione-repulsione verso le cose reali.

---

*gen zur materialen Wertethik und zum Ressentimentbegriff*, in «Zeitschrift für Philosophische Forschung», 1 (1966), p. 57 e ss). Secondo il curatore del *Nachlass* scheleriano, ciononostante, esso si configura come un testo essenziale per una corretta interpretazione dell'etica dell'autore, essendo contemporaneo all'opera sul risentimento e al *Formalismo*. Anzi di quest'ultimo costituirebbe addirittura «il maggiore fondamento» (M. FRINGS, *Max Scheler: early pioneer of twentieth-century philosophy*, 3 (1998), p. 273).

<sup>469</sup> M. SCHELER, *Ordo amoris*, in M. SCHELER, *Scritti sulla fenomenologia e sull'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza – Ordo amoris*, op. cit., p. 110.

In questo tipo di struttura è presente volta per volta l'*ordo amoris* e la variazione dell'una è direttamente proporzionale a quella dell'altro. Dal momento che inoltre mondo-ambiente e destino sono entrambi determinati dall'*ordo amoris* individuale, possiamo affermare che tra loro v'è una comunanza di fattori che li definiscono, la fonte dei quali è l'*ordo amoris* stesso, e che pertanto la loro differenziazione consta soltanto nel pertinenere a due diverse dimensioni, la spaziale l'uno e la temporale l'altro. La legalità alla base della loro formazione dipenderà dunque sempre e solo dall'*ordo amoris*.

Per quel che riguarda specificatamente il destino è necessario fare una precisazione. Scheler intende per esso non tutto ciò che nell'insieme degli accadimenti sia deliberatamente voluto o cagionato e nemmeno ogni cosa pervenga a noi dal mondo esterno. In quest'ultime situazioni percepiamo di fatti un potenziale di causalità troppo marcato. In effetti, affinché possano essere considerati come destinati, è certamente vero che gli eventi debbano possedere un margine di imprevedibilità; tuttavia ciò non basta, giacché si esige da essi non solo che si presentino come sottratti al meccanismo di causalità necessaria, connettente il carattere di un individuo a ciò che succede intorno a lui, ma anche che si configurino al contempo come assolutamente personali. La precipuità del destino consta pertanto proprio nel fatto che «noi, gettando uno sguardo d'insieme su di un'intera vita, o su di una lunga serie di anni e di avvenimenti, certo percepiamo ogni singolo caso di questi avvenimenti come affatto causale, eppure il loro nesso [...] rispecchia proprio ciò che dobbiamo considerare il nucleo della persona in questione»<sup>470</sup>. Insomma, nel momento in cui ci guardiamo indietro ad esaminare la nostra esistenza, il suo corso ci apparirà ordinato secondo un'unità di senso e l'uomo stesso e il suo mondo si manifesteranno come coincidenti in modo indipendente dalle volizioni, dai desideri, dalle intenzioni, ma anche dagli eventi casuali. Il destino infatti comprende certamente ciò che accade ad un individuo, ma purché possa succedere a lui soltanto. Dunque a potere essere definito destino «è soltanto ciò che si trova nel raggio d'azione di certe possibilità – caratteriologicamente delimitate in modo fisso – di esperienza vissuta nel mondo – raggio d'azione che varia da uomo a uomo, da popolo a popolo, anche nel caso di avvenimenti esterni costanti – e ciò che sembra riempire, nell'effettivo accadere, questo raggio

---

<sup>470</sup> *Ibi*, p. 112.

d'azione»<sup>471</sup>. Se lo si osserva quindi secondo tale specifica prospettiva, diviene possibile comprendere come i suoi eventi possano essere retti dall'*ordo amoris*. Esso inoltre trascende l'ambito della scelta, piuttosto è il destino stesso a circoscrivere quest'ultimo. Ciononostante resta all'uomo un ampio margine di libertà, poiché la persona libera può comportarsi nei suoi confronti conservando la propria autonomia: «può rimanere a tal punto in sua balia, da non riconoscerlo nemmeno come destino (come il pesce nell'acquario); ma egli può anche, riconoscendolo, ergergli sopra»<sup>472</sup>. In virtù di tale libertà, secondo l'autore, sussiste anche la possibilità che il destino stesso possa essere cambiato. Tuttavia ciò può avvenire non per mezzo dei liberi atti di scelta individuali, ma esclusivamente tramite l'ausilio di enti che costitutivamente si stagliano oltre e al di fuori del destino stesso, ossia solo grazie a Dio.

Chiarito ciò che Scheler intende per destino, per penetrare nel concetto di *ordo amoris*, è necessario spiegarne un altro, collegato sia a quello di ambiente che di destino stesso: la determinazione individuale. Essa, pur conservando il carattere di oggettività, è secondo l'autore qualcosa che si rivolge al soggetto, dal momento che «esprime il posto che spetta proprio a questo soggetto nel piano di salvezza del mondo ed [...] il suo compito particolare, la sua particolare vocazione nel senso etimologico del termine»<sup>473</sup>. L'individuo può ingannarsi a suo riguardo o sfuggire ad essa, per cui, qualora si voglia giudicare un uomo, si deve prendere in considerazione anche l'idea sorta in lui della determinazione individuale che gli appartiene. Nonostante questo suo impersiarsi sul soggetto, v'è da chiarire tuttavia che essa non dipende direttamente da esso, nel senso di poter essere riconosciuta e compiuta solo da colui per il quale vige. Anzi non di rado accade che un altro possa conoscere la mia determinazione individuale in modo più adeguato di quanto io stesso la conosca e assistermi nel realizzarla. Essa non coincide infatti né col destino né con la *Umwelt* e può tanto concordare tanto contrapporsi a loro ad ogni livello. La differenza è qui sostanziale: questi si radicano nell'uomo attraverso i processi psico-vitali e pertanto sono direttamente dipendenti dalla sua struttura organica; «la *determinazione individuale* è, al contrario, un'*essenzialità di valore*, di per sé

---

<sup>471</sup> *Ibidem*.

<sup>472</sup> *Ibi*, p. 115.

<sup>473</sup> *Ibi*, p. 113

*atemporale*, nella forma della *personalità*»<sup>474</sup> e quindi indipendente dall'uomo stesso, che può solo conoscerla ma mai foggiarla, e sussistente in lui solo in virtù della sua personalità spirituale. Di conseguenza, mentre destino e mondo-ambiente si configurano come ciechi rispetto ai valori, la determinazione individuale si riferisce proprio all'*Einsicht* assiologico.

Per poter conoscere la propria determinazione individuale è, secondo l'autore, necessario che si pervenga ad una particolare tipologia d'amore, l'autentico amore di sé, che è tutt'altra cosa rispetto all'egoismo. In quest'ultimo infatti io non sono dato a me stesso come oggetto autonomo d'amore, avulso da ogni relazione sociale e portatore di contenuti assiologici, piuttosto «come “uno tra gli altri”, uno quindi che semplicemente “non prende in considerazione” i valori degli altri»<sup>475</sup>. Nell'egoismo quindi ci si rivolge necessariamente agli altri, ma lo si fa in ogni caso rimanendo ciechi rispetto ai loro valori. Di conseguenza, secondo Scheler, vivendo in esso si possiede un solo occhio, il proprio, e si riferisce ogni cosa, gli altri così come se stessi, ai propri stati sensibili. Si diventa, insomma, schiavi del corpo e a questo si sottomettono le proprie facoltà spirituali. Differente è invece l'amore di sé: «qui il nostro occhio spirituale ed il suo raggio intenzionale sono posti in un centro spirituale ultramondano»<sup>476</sup>. Si vede con l'occhio di Dio, l'amore per il quale è la fonte sia dell'amore proprio che di quello verso l'altro. In tal senso, questi «sono uguali per origine e valore, poiché rilevano la loro ultima ragione d'essere proprio nell'amore di Dio»<sup>477</sup>.

Inoltre il contenuto della determinazione individuale si dà a noi, volta per volta, anche attraverso gli atti della conoscenza di sé. Tuttavia questo processo avviene in modo particolare: non esistendo difatti della determinazione individuale un'immagine delineata o rinvenibile in base a schemi e formule, questa «*emerge* solo sul tracciato sempre ripetuto dove e quando ce ne *discostiamo*, quando e dove, in senso goethiano, seguiamo le “false tendenze” e, per così dire, emerge nelle linee di demarcazione di questi punti del tracciato, in un secondo momento collegati in un tutto, in una conformazione della

---

<sup>474</sup> *Ibi*, p. 115.

<sup>475</sup> M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, op. cit., p. 231.

<sup>476</sup> M. SCHELER, *Ordo amoris*, in M. SCHELER, *Scritti sulla fenomenologia e sull'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza – Ordo amoris*, op. cit., p. 116.

<sup>477</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 608. Traduzione modificata.

persona»<sup>478</sup>. Quindi l'autoconoscenza della determinazione individuale funziona in modo che le negazioni non vengano a delineare il *quid* dell'oggetto ricercato, ma in maniera che esse lo rendano visibile totalmente attraverso elisioni successive.

Se per conoscere la propria determinazione individuale è necessario primariamente amare sé, guardando con l'occhio di Dio e quindi amando Dio, il ruolo dell'amore ultramondano non si esaurisce a quest'aspetto. È esso difatti che forma le *Liebenswürdigkeiten* e all'uomo da questo punto di vista spetta solo il ruolo passivo di conoscerne l'istanza oggettiva e subordinarsi alla loro gerarchia. Per questa ragione vi sono un amore retto e uno falso, a seconda che le inclinazioni individuali siano o meno in contrasto con la suddetta gerarchia. Se l'uomo la sovverte, nel suo amore effettivo oppure nella struttura del suo preferire e posporre, allora a venire meno è «anche il suo mondo come oggetto possibile di conoscenza, ed il suo mondo come campo del volere, operare ed agire»<sup>479</sup>. La gerarchia delle *Liebenswürdigkeiten* è inoltre rispetto all'uomo infinita: chiunque in qualche modo faccia almeno una volta esperienza di essa, sa bene come accanto ad una *Liebenswürdigkeit*, fino a quel tempo la più alta, emerge subito un'altra ancora superiore. Ed è per questa ragione che ogni appagamento amoroso che si compie nelle stesse *Liebenswürdigkeiten* è per essenza effimero. L'amore umano è capace difatti, per Scheler, di progredire di valore in valore, passando da un'altezza assiologica ad una superiore e nonostante che esso possa configurarsi come limitato, il confine non è situato nei suoi oggetti, ma esclusivamente nelle condizioni del verificarsi e dell'affiorare dell'atto amoroso. L'amore quindi, secondo Scheler, «ama, e amando guarda sempre un po' oltre, e non soltanto quel che ha in mano e possiede»<sup>480</sup>. Si può in questo senso asserire che esso, se esaminato dal punto di vista eidetico, è illimitato. Una tale illimitatezza presuppone però che il suo oggetto di soddisfazione sia un bene altrettanto infinito. Ma dal momento che l'infinità pertiene, come si è detto, anche alla gerarchia delle *Liebenswürdigkeiten*, è necessario concludere che «alla base di un pensiero di un *ordo amoris* vi è già, per questo carattere essenziale dell'amore, l'oggetto dell'idea di

---

<sup>478</sup> M. SCHELER, *Ordo amoris*, in M. SCHELER, *Scritti sulla fenomenologia e sull'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza – Ordo amoris*, op. cit., p. 116

<sup>479</sup> *Ibi*, p. 120.

<sup>480</sup> *Ibidem*.

Dio»<sup>481</sup>.

Questa centralità della relazione tra amore e Dio è tipica del Cristianesimo. I pensatori antichi, così come quelli indiani, hanno subordinato infatti alla forma razionale l'amore stesso<sup>482</sup>. Solo con l'avvento di Cristo si è giunti ad intendere quest'ultimo come «un'intenzione spirituale soprannaturale che spezza ed estingue ogni conformità alle leggi della comune vita istintiva [...] e che dovrebbe porre l'uomo in una vita totalmente nuova»<sup>483</sup>. Mentre per la concezione greco-romana amare significava ambire ed esprimeva pertanto una tendenza dal basso verso l'alto, dall'imperfezione alla perfezione, in quella cristiana avviene, per così dire, un rivolgimento: l'amore è dato nell'abbassamento del nobile all'ignobile, dal sano all'ammalato, dall'alto al basso e dal perfetto all'imperfetto. Ciò che è più straordinario è che in questo umiliarsi e discendere consta la condotta eminente per guadagnarsi il divino. Nella prospettiva cristiana l'umiltà sarà dunque quella «virtù che mentre fa abbassare e sprofondare l'umile più e sempre più innanzi a se stesso e, attraverso sé, innanzi a *tutte* le cose, lo introduce direttamente in paradiso»<sup>484</sup>. Chi è umile ha sempre presente l'immagine dell'amore divino e questa lo eleva direttamente a Dio. L'umiltà è pertanto «un *modus* dell'amore»<sup>485</sup>, e specificatamente quella modalità tramite cui, nell'amare Dio e il mondo in Dio, si annienta la nostra cecità spirituale; quella virtù, in sostanza, che ci permette di lasciare «penetrare a fiotti in noi la luce di ogni possibile valore»<sup>486</sup>. La varietà del regno assiologico è difatti preclusa al superbo, il quale con occhio fisso non fa altro che contemplare il proprio valore. L'umile, al contrario, percorre quel cammino dell'anima in cui questa si spiega, transcendendo il confine del lasciarsi vivere e trasportare. Due difatti sono le vie dell'anima: l'una, che è quella del razionalismo, consta in una tensione dello spirito e della volontà, ossia in un alienamento da sé e dalle cose; l'altra, la cristiana, è piuttosto la via della distensione spirituale e volitiva, «della espansione e della recisione

---

<sup>481</sup> *Ibi*, p. 121.

<sup>482</sup> Delle differenze tra il concetto di amore cristiano e quello greco e indiano l'autore tratta nel saggio *Liebe und Erkenntnis*, cfr. M. SCHELER, *Amore e conoscenza*, a cura di L. Pesante, Liviana editrice, Padova 1967.

<sup>483</sup> M. SCHELER, *Del risentimento quale elemento costitutivo delle morali*, in M. SCHELER, *Crisi dei valori*, op. cit., p. 77. Secondo Nygren Scheler è stato «uno di coloro che meglio hanno capito il significato del pensiero cristiano sull'amore» (A. NYGREN, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni* a cura di F. Bolgiani, Il Mulino, Bologna 1971, p. 51).

<sup>484</sup> M. SCHELER, *Riabilitazione della virtù*, in M. SCHELER, *Crisi dei valori*, op. cit., pp. 236.

<sup>485</sup> *Ibi*, p. 237.

<sup>486</sup> *Ibidem*.



progressiva di quei fili che [...] legano automaticamente Dio, gli uomini e le altre creature al proprio organismo e al proprio io – la via delle nozze con le cose e con Dio»<sup>487</sup>. In essa coraggiosamente ci si riguadagna Dio, perdendosi totalmente. Ma è vero anche il contrario, troncando le commistioni con la sensibilità per mezzo dell'amore di Dio, ad emergere è la persona stessa nel suo nucleo spirituale. In altri termini, «la persona si conquista, [soltanto] col perdersi in Dio»<sup>488</sup>. Come dirà Scheler nella sua critica a *Sein und Zeit*, definendo la propria filosofia come la filosofia della domenica (*Philosophie des Sonntags*) in contrapposizione a quella del quotidiano<sup>489</sup>, la struttura dell'uomo non è solo cura (*Sorge*) del mondo, ma anche sguardo rivolto a Dio, a quell'essere che è attraverso di sé (*Sein, das durch sich ist*). Se fosse altrimenti, l'uomo «sarebbe una nota all'Essere (*Anmerkung zu Sein*)»<sup>490</sup>. D'altronde è la paradossalità intrinseca nel Cristianesimo: per trovarsi, bisogna perdersi; per “vedere” i valori superiori (attraverso l'amore), bisogna abbassarsi (con l'umiltà). Ancora una precisazione, infine, per quel che riguarda specificatamente quest'ultima: alla luce delle considerazioni fatte, è dunque lecito asserire

<sup>487</sup> *Ibi*, p. 239. Concordo con Filippone-Thaulero nel momento in cui afferma: «si vede come lo sviluppo di questo atteggiamento virtuoso in Scheler è strettamente connesso ad un'antropologia che matura in senso più profondo che non la contrapposizione potere-dovere; giacché è possibile un superamento, un perdersi, che trova un tipo di originarietà più profonda che non il contrapporsi. Nell'umiltà, poi, l'impotenza diviene potenza, e dunque manifesta il muoversi del “potere” umano non nel “vuoto” dei significati, ma nel pieno di un divino abbandonarsi» (V. FILIPPONE-THAUERO, *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler*, II Vol., Giuffrè, Milano 1969, p. 346).

<sup>488</sup> M. SCHELER, *Amore e conoscenza*, op. cit., p. 55.

<sup>489</sup> «Alla filosofia del quotidiano si deve contrapporre una filosofia della domenica. La domenica getta la sua luce davanti e dietro (*vor und zurück*) sul quotidiano. Noi viviamo da domenica a domenica. La cura è soltanto l'intermezzo (*Mittel*) da domenica a domenica» (M. SCHELER, *Aus kleineren Manuskripten zu “Sein und Zeit”* in M. SCHELER, *Späte Schriften*, op. cit., p. 294). Malgrado queste critiche, Heidegger era assai stimato da Scheler, come dimostrano le ultime righe del succitato manoscritto: «Ciononostante io mi riprometto molto dal *prosiegue* del lavoro di Heidegger. Il suo libro *Sein und Zeit* è l'opera più originale, libera e indipendente dalle semplici tradizioni filosofiche che noi possediamo della filosofia tedesca contemporanea» (*ibi*, p. 304). Del resto l'apprezzamento era reciproco. Alla morte di Scheler, Heidegger, appresa la notizia, interruppe la lezione che stava tenendo su Leibniz, pronunciando il commosso *In memoriam Max Scheler*, in cui si definiva costui come «la più potente forza filosofica della Germania contemporanea, anzi, dell'Europa contemporanea e persino della filosofia contemporanea», e che si chiudeva con: «Max Scheler è morto. Ci chiniamo al suo destino. Di nuovo ricade una via della filosofia nell'oscurità (*Dunkel*)» (M. HEIDEGGER, *In memoriam Max Scheler*, in M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe. II Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Bd. 26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Klostermann, Frankfurt am Main 1978, pp. 62-64; il testo è contenuto anche in M. HEIDEGGER, *Andenken an Max Scheler*, in AA. VV., *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, op. cit., pp. 9-10). Heidegger dedicherà a Scheler il saggio *Kant und das Probleme der Metaphysik* (M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, a cura di V. Verra, Laterza, Bari 1981). Sul confronto tra Scheler e Heidegger rimane fondamentale il saggio M. FRINGS, *Person und Dasein. Zur Frage der Ontologie des Wertseins*, Nijhoff, The Hague 1969.

<sup>490</sup> M. SCHELER, *Aus kleineren Manuskripten zu “Sein und Zeit”* in M. SCHELER, *Späte Schriften*, op. cit., p. 294.

che, per Scheler, essa è nella sfera morale ciò che l'intuizione è in campo gnoseologico. Comprenderemo meglio il senso di questa affermazione quando si tratterà della teoria della conoscenza scheleriana.

### 7.2.2 La persona-amore

Scheler, nel trattare la prima modalità di gerarchizzazione assiologica (quella che individua il rango dei valori in base ai loro portatori) ha definito i valori personali come i più elevati<sup>491</sup>. Se a ciò si aggiunge che, come si è visto, l'unica tipologia d'amore che è degna di essere qualificata morale è «l'amore della persona per la persona medesima»<sup>492</sup>, risulta palese il peso che l'intreccio tra persona, amore e valore assume nella struttura etica dell'autore<sup>493</sup>. La sua disamina per l'architettura di questo lavoro è dunque fondamentale.

Cominciamo col precisare il rapporto tra persona e valore. Si è già detto che ogni dover-essere, per Scheler, presuppone un'intuizione assiologica. Quindi anche il dover-essere morale è basato sull'intuizione di un valore oggettivo, in questo caso il bene morale. Dal momento che nell'essenza oggettiva e nel contenuto assiologico di quest'ultimo è sempre implicito il riferimento ad una determinata persona individuale, allora risulterà che qualunque possibilità di intuizione evidente ed adeguata di esso si realizza necessariamente in un dover-essere come appello indirizzato a quella persona, senza che tuttavia ciò implichi che tale appello si riferisca ad essa in modo esclusivo. Per Scheler «è questa la scoperta del valore eidetico della persona»<sup>494</sup>. Posta su un livello differente, tale scoperta deve reputarsi come l'immagine assiologica che l'amore divino ha di una certa persona, un'immagine questa che è definita e manifestata solo allorché tale tipo d'amore concerna quella stessa persona<sup>495</sup>. Su questo specifico contenuto

---

<sup>491</sup> Cfr. M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., pp. 136-141 e ibi, p. 621.

<sup>492</sup> M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, op. cit., p. 248.

<sup>493</sup> Dell'importanza del personalismo e della teoria dei valori nel sistema scheleriano si è detto ampiamente. Per l'amore vorrei ricordare solamente le parole di G. Pedrolì: «se si volesse trovare nel pensiero di Scheler un punto di orientamento costante, un'idea descrittiva della sua vasta operosità filosofica – e non sarebbe certo facile –, altro non potrebbe essere che l'amore» (G. PEDROLÌ, *Max Scheler. Dalla fenomenologia alla sociologia*, op. cit., p. 11). Un tentativo di individuare l'unità il pensiero scheleriano nell'amore è stato attuato da Kränzlin (G. KRÄNZLIN, *Max Schelers phänomenologische Systematik*, Hirzel, Leipzig 1934).

<sup>494</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 600.

<sup>495</sup> Afferma G. Pedrolì: «l'atto d'amore per eccellenza continua ad essere un atto d'amore per la persona e il

assiologico individuale si basa la coscienza del dover-essere: ci troviamo, insomma, di fronte alla conoscenza evidente di quel bene in sé, delle cui caratteristiche si è già trattato. Eppure nonostante la coscienza di questo dover-essere personale «la persona, in ogni sua possibile evoluzione assiologica, non ha *mai quale referente intenzionale, volutamente perseguito* il proprio valore etico»<sup>496</sup>. Anzi è proprio l'essere voluto che di per sé è da considerarsi come la forma primaria di non-compimento dei contenuti assiologici personali. Qualsiasi corrente filosofica quindi, che abbia inteso i valori personali come oggetti di volontà, ha naturalmente travisato il significato effettivo del personalismo<sup>497</sup>. L'errore nasce dalla falsa supposizione che i valori supremi (e dunque quelli personali) debbano divenire progetti del volere o termini influenti su questi ultimi. In realtà per principio sussiste una proporzione inversa tra l'attuabilità assiologica mediante il volere e l'elevatezza del valore nella *Rangordnung* ed il caso-limite è rappresentato proprio dai valori personali che, in quanto supremi, escludono al massimo livello una simile attuabilità<sup>498</sup>. Tuttavia la persona in sé può possedere effettivamente un valore, l'unica condizione è quello che la volontà non gli sia correlato.

Per quel che riguarda il rapporto tra persona e valore è pertanto da tenere sempre presente che il valore della persona rappresenta il valore supremo, o meglio il valore dei valori (*Wert der Werte*); esso si pone cioè come «glorificazione della persona e (in ultima istanza della persona delle persone), cioè di Dio, senso etico anche di ogni “ordine” morale»<sup>499</sup>. Quello scheleriano è dunque un personalismo portato alle estreme conseguenze: è la persona stessa con il suo contenuto assiologico a fornire di eticità lo

---

suo valore: ma poiché il valore è qui un'essenza ideale e non una categoria dell'esistenza concreta, tale atto d'amore si traduce di continuo in un imperativo di adeguazione della persona empirica alla persona ideale» (G. PEDROLI, *Max Scheler. Dalla fenomenologia alla sociologia*, op. cit., p. 19).

<sup>496</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 618.

<sup>497</sup> D. Verducci nota come impostando il rapporto tra persona e volontà in questo modo, Scheler riesca ad attuare «l'auspicata integrazione del formalismo etico kantiano nel suo nuovo personalismo, in cui non è la persona che assurge al regno dei fini per il fatto di espletare un'attività di ragione pratica impersonale, ma, viceversa, è la volontà che assume valore dall'essere della persona» (D. VERDUCCI, *La persona tra compimento e realizzazione secondo Max Scheler*, in AA. VV., *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, op. cit., p. 190).

<sup>498</sup> È fin troppa marcata qui l'affinità tra questa concezione dell'impotenza del volere nei confronti dei valori personali e quella dell'*Ohnmacht des Geistes* dell'ultimo periodo. V'è anche da dire che lo Scheler del *Formalismo* elude ancora una questione basilare, la cui soluzione successivamente diverrà fondamentale per quella precipua relazione che sussiste tra spirito e impulso, ossia: se la volontà personale è impotente nei confronti dei valori supremi, come è possibile attuare quest'ultimi? Tratteremo di ciò ampiamente nell'ultimo capitolo.

<sup>499</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 615.

stesso ordinamento morale. In virtù del ruolo centrale che assume la concezione personalistica per tutta l'etica scheleriana, non si può non concordare con F. Hammer, quando asserisce che «la categoria di personalità per l'opera di Scheler è essenzialmente più di un mezzo per il rinnovamento dell'etica»<sup>500</sup>. Anzi è lecito spingersi anche oltre quest'impostazione e rintracciare nel personalismo dell'autore il suo «intento più intimo, più segreto e più importante, il sacrario stesso del suo pensiero»<sup>501</sup>.

Veniamo ora alla seconda parte della triade, dal momento che anche il significato di amore morale è bisognoso d'essere completato. Scheler afferma che, non basta all'amore, per configurarsi come morale, di essere rivolto alla persona, poiché esso deve strutturarsi al contempo come assoluto. L'amore moralmente valido possiede difatti la precipuità di non concentrarsi su una certa persona individuale, in quanto portatrice di determinate proprietà, qualità, virtù, doti, etc., ma è esso stesso che coimplica quest'ultime nella sua materia, in ragione proprio della loro appartenenza a quella stessa persona. L'assolutezza dell'amore morale consta quindi, per l'autore, proprio in questo suo essere indipendente dalla mutevolezza delle proprietà, qualità, etc., individuali personali. Ovunque infatti ci sia dato un individuo è dato anche, per così dire, un ultimo, che non dipende da queste. Dal momento che inoltre la persona si manifesta a noi solo nell'atto amoroso ed unicamente attraverso di esso, anche il suo valore individuale si darà solo nel compiersi di quest'atto. Ciò implica che «l'oggettività come “oggetto dell'amore” è come il luogo in cui solamente esiste la persona e in cui dunque può anche emergere»<sup>502</sup>. L'amore infatti «riposa completamente nell'essere del suo oggetto, e nel suo essere così

<sup>500</sup> F. HAMMER, *Theonome Anthropologie? Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen*, Nijhoff, Den Haag 1972, p. 64.

<sup>501</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Apokalypse der deutschen Seele. Die Vergöttlichung des Todes*, Bd. III, Pustet, Salzburg-Leipzig 1939, p. 64. Anche Sciacca è convinto della centralità del concetto di persona nel pensiero scheleriano: «Scheler ha scritto intorno alla persona pagine notevolissime: egli è forse, nel pensiero contemporaneo, il filosofo personalista più acuto e profondo. [...] Scheler resta il filosofo della persona e, come tale, ha influenzato il pensiero contemporaneo. Fenomenologo in maniera personale, segna il punto di passaggio dalla fenomenologia al personalismo» (M. F. SCIACCA, *La filosofia oggi*, vol. I, Marzorati, Milano 1958, pp. 220 e ss.). Il personalismo scheleriano d'altronde ha influenzato a vari livelli diversi autori. Qui si vuole citare solo il contributo che ha fornito al futuro papa Giovanni Paolo II nello sviluppo del suo pensiero. Parlando di se stesso in terza persona, K. Wojtyła afferma: «Se si dà per scontato la familiarità del pensiero dell'autore con il pensiero aristotelico tradizionale è il lavoro di Scheler che ha avuto la più grande influenza sulla sua riflessione» (K. WOJTYŁA, *The acting person*, a cura di A-T. Tymieniecka, Publishing Company, Dordrecht-Reidel 1979, p. VIII).

<sup>502</sup> M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, op. cit., p. 249.

com'è; non lo vuole altro da come è, e cresce a misura che più profondamente lo penetra»<sup>503</sup>. Utilizzando uno stile più prosaico di quello dell'autore, si può asserire dunque che si ama veramente un individuo, solo quando con il nostro amore non lo si vuole cambiare. È per questo motivo che quel tipo di razionalismo, che fonda l'amore verso la persona su quelle proprietà, qualità, etc. (di cui si è detto), di per sé variabili, non può che risultare fallace. Anche se tentassimo di perseguire la fondazione dell'amore personale nel senso da esso indicato, ci troveremmo di fronte al fatto che il nostro amore per una persona, qualora autentico, non si annullerebbe, anche se queste proprietà, qualità, etc., di colpo scomparissero. Ciò ci renderebbe facilmente consapevoli dell'erroneità dell'impostazione di quella teoria. D'altronde la persona, come si è visto, non può essere mai oggettivata e men che mai nell'atto d'amore, benché esso sia un comportamento oggettivo. Ciò che può divenire oggetto è solo il corpo, l'io e la sua parte vitale. Quindi «ogni qual volta che noi “oggettiviamo” in qualche modo un uomo, la sua persona ci sfugge di mano, ed altro non resta che il suo mero involucro»<sup>504</sup>. È possibile certamente amare in modo oggettivo i valori non-morali di una determinata persona, mai però il suo contenuto assiologico puramente morale, giacché di quest'ultimo è portatore originario solo l'atto amoroso. Il valore morale della persona ci può essere dato piuttosto solo nella co-attuazione (*Mit-Vollzug*) del suo stesso atto di amore: «noi dobbiamo amare quello che ama il nostro modello nel co-amore (*Mit-Lieben*), affinché possiamo avere come un dato questo valore morale»<sup>505</sup>. V'è tuttavia una situazione in cui il sé personale, ma non la persona, può manifestarsi ad un individuo in modo oggettivo, ossia ogni volta che una persona sia intesa come superiore. In questo caso, co-attuando i suoi atti di amor di sé e indirizzando lo sguardo a ciò che si manifesta in essi, ci si appropria del *Sein* personale. Questo avviene, ad esempio, quando si ama un uomo più di quanto lui ami se stesso. Si verifica spesso difatti che alcuni uomini, che provino odio verso se stessi, vengano amati e che per mezzo di questo amore si dissipa il loro odio. Se invece l'uomo ama già se stesso, la co-attuazione del suo amore deve essere considerate come la forma fondamentale, ma non l'unica, dell'amore verso il prossimo.

---

<sup>503</sup> M. SCHELER, *Amore e conoscenza*, op. cit., p. 41.

<sup>504</sup> M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, op. cit., p. 251.

<sup>505</sup> *Ibidem*.

Ricapitoliamo le tesi fin qui descritte. Il valore personale è quello supremo e la persona stessa è ciò che informa di senso tutto l'ordinamento etico. L'amore, invece, che si configura come il grado più elevato della vita emozionale, rappresenta l'atto disvelativo dei contenuti assiologici superiori, con la funzione di circoscrivere l'universo valoriale personale (si rammenti l'*ordo amoris*). Tuttavia, per permettere ai valori di emergere e amare pienamente, è necessario annullare la nostra cecità spirituale, dipendente dal legame con l'essere organico, attraverso la virtù dell'umiltà, la quale si sostanzia nell'amare Dio e perdersi in Lui. Ne deriva che i valori della persona si manifestano solo nell'amore intriso di questa virtù. Poiché poi gli unici valori morali sono quelli personali, essi si daranno solo per mezzo di questo tipo d'atto amoroso. Quest'ultimo si configura pertanto come l'atto eminentemente morale, e lo è nella misura in cui si rivolge unicamente alla persona in sé, prescindendo da ogni oggettivazione. Ora dal momento che l'unità personale è individuata eideticamente attraverso il proprio *ordo amoris*, la persona stessa è per Scheler amore e la persona in quanto amore, la persona-amore (*Liebeperson*), sarà il culmine stesso della struttura etica. È questo il concetto portante che informa di senso il lavoro qui svolto. Si è preso l'avvio infatti dall'etica, enucleando in essa *in primis*, sotto ogni suo aspetto, il suo essere tesa all'uomo, per pervenire all'amore e all'amore morale in special modo, delineando altresì il ruolo che l'umiltà e quindi l'*amare Deum* riveste nella sua strutturazione. Per farlo si è dovuto disaminare la concezione personalistica, concludendo che la *Liebeperson* è il vertice di tutta la struttura morale scheleriana. Scheler è dunque consequenziale nel suo essere un *Menschsucher*: amare con umiltà l'uomo nella sua concrezione spirituale, la persona, è il senso dell'essere morale. Più sinteticamente si potrebbe affermare: “ama il prossimo tuo”. E dato che per amarlo è necessario essere umili, perdendosi in Dio, completiamo l'affermazione: “e ama il signore Dio tuo”. Cristianesimo? Sì, certo, ma si deve vedere in che modo, e come sia impostato. Per ora lo si tenga lì, come tesi da dimostrare. È necessario difatti analizzare dapprima la gnoseologia e la metafisica scheleriane e visionare se in esse sia possibile scorgere qualche fondamento per la nostra intuizione.

## CAPITOLO II

### TEORIA DELLA CONOSCENZA E METAFISICA

## 8. La fenomenologia

### 8.1 Scheler e la fenomenologia

Scheler descrive con queste parole il suo primo incontro con Husserl:

«Quando ad un ricevimento, che H. Vaihinger aveva dato nella hall per i collaboratori del *Kantstudien*, l'autore, per la prima volta nel 1901, conobbe personalmente Husserl, si sviluppò tra di loro una conversazione filosofica, che concerneva il concetto di intuizione e percezione. L'autore, insoddisfatto della filosofia kantiana [...], era giunto alla convinzione che il contenuto della nostra intuizione sia un dato originariamente assai più ricco di quello che in questo stesso contenuto sia assimilabile, attraverso la consistenza sensibile, alla sua derivata genetica e alle forme di unità logiche. Quando espose questa opinione di fronte a Husserl e osservò che vedeva in questa impostazione un principio fruttuoso per la struttura della filosofia teoretica, Husserl fece notare prontamente che anche lui, nel suo nuovo lavoro d'imminente pubblicazione sulla logica, aveva effettuato un allargamento del concetto d'intuizione verso la cosiddetta "intuizione categoriale". Da quel momento ebbe origine quella relazione spirituale, che vi è stata successivamente tra Husserl e l'autore e che per l'autore è divenuta così straordinariamente fruttuosa»<sup>506</sup>.

---

<sup>506</sup> M. SCHELER, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, in M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie – Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, GW VII, Francke, Bern-München 1973, p. 308. Ciononostante

Scheler mostra dunque nei confronti di Husserl un sentimento di gratitudine, ma allo stesso tempo non si esime dall'evidenziare come egli sia giunto all'atteggiamento fenomenologico autonomamente. Infatti il rapporto tra i due fu affatto problematico. Scheler non perdonerà mai all'autore delle *Logische Untersuchungen* la svolta idealistica delle *Ideen*.<sup>507</sup> Come ricorda E. Stein:

«Finita la parte ufficiale, [Scheler] rimaneva per ore nel caffè, a parlare con una cerchia di persone più ristretta. Ho preso parte solo una o due volte a queste riunioni notturne. Per quanto fossi intenta a carpire il più possibile gli stimoli oggettivi, c'era, tuttavia, qualcosa che mi dava fastidio: il tono con il quale si parlava di Husserl. Scheler, naturalmente, era aspramente contrario anche alla svolta idealistica e si esprimeva quasi in tono di superiorità; alcuni dei giovani si permettevano, allora, un tono ironico e ciò mi indignava, poiché mi sembrava una mancanza di rispetto e di gratitudine. I rapporti tra Husserl e Scheler non erano del tutto sereni. Scheler non perdeva occasione di ribadire che non era allievo di Husserl, ma aveva trovato personalmente il metodo fenomenologico. Effettivamente non era stato suo allievo; Husserl, tuttavia, era convinto della sua dipendenza da lui»<sup>508</sup>

Eppure nonostante questa convinzione non furono pochi coloro che videro in Scheler colui che fece trasparire in tutta la sua fecondità lo “*zurück zu den Sachen*” husserliano<sup>509</sup>, al punto che i circoli intellettuali tedeschi del periodo che va dalla prima guerra mondiale al dopoguerra finirono per vedere in lui la mente più rappresentativa del movimento fenomenologico. A. Koyré descrive la sconvolgente «versatilità e fecondità» del suo

---

nel *Formalismo* egli riconosce: «è stato Husserl il primo a distinguere rigorosamente [...] la categoria come concetto e come contenuto dell'“intuizione categoriale” (M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 75 n. 6).

<sup>507</sup> Nello stesso saggio, parlando del concetto di *a priori* per la fenomenologia: «quindi in questo l'*a priori* non ha alcun significato intenzionale (tuttavia Husserl tentenna nel suo ultimo scritto *Ideen zu einer phänomenologischen Philosophie* nuovamente su questo punto fondamentale)» (*ibi*, p. 310). Una critica assai più elaborata si trova in *Die Idole der Selbsterkenntnis*. Se ne tratterà in seguito.

<sup>508</sup> E. STEIN, *Dalla vita di una famiglia ebrea e altri scritti autobiografici*, op. cit., p. 304.

<sup>509</sup> Su questo punto si veda H. KUHN, *Max Scheler im Rückblick*, op. cit., pp. 327-328. Ciononostante a causa della mancanza di sistematicità del suo pensiero, non nacque mai una scuola scheleriana. Lo sottolinea molto bene Ferretti. (cfr. G. FERRETTI, *Scheler*, in AA.VV., *Questioni di storiografia filosofica. Il pensiero contemporaneo*, v. I, op. cit., p. 93).



genio<sup>510</sup>, ed ancora E. Stein sottolinea come i giovani fenomenologi si orientassero più a lui che a Husserl<sup>511</sup>. In effetti, come ricorda Gadamer, ciò procurava non pochi disagi a quest'ultimo: «che cosa sarebbe diventata la filosofia come scienza rigorosa nell'ardente fucina di questo spirito?»<sup>512</sup>. D'altronde Scheler in una lettera del 4 maggio 1917 ad A. Grimme tiene a precisare: «voi sbagliate completamente a considerarmi un allievo di Husserl [...] io avevo già sviluppato tutte le mie concezioni fondamentali molto prima di leggere i suoi libri. Direttamente mi ha influenzato solo Franz Brentano. [...] A parte la mia persona [...] connessa da un punto di vista filosofico direttamente ad Husserl, la cosiddetta “Fenomenologia” è un'opera complessiva in cui agiscono forze molto diverse tra loro»<sup>513</sup>. Che Scheler fosse un “discepolo infedele”, Husserl ne era ben consapevole e lo esprime senza reticenze a K. Löwith: «Scheler e Heidegger e tutti i primi “allievi” non hanno né compreso il senso autentico e profondo della fenomenologia, il senso trascendentale che è l'unico possibile, né quanto dipende da questo senso. Certo non è

<sup>510</sup> Cfr. A. KOYRÉ, *Max Scheler*, in «Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande», 1 (1927-1928), p. 98.

<sup>511</sup> E. STEIN, *Dalla vita di una famiglia ebrea e altri scritti autobiografici*, op. cit., p. 303. Vale la pena, a mio avviso, riportare la descrizione che E. Stein fa di Scheler. Rispetto a quella di H. Gadamer, che lo rappresentò «con una testa affossata tra le spalle – e un naso che attirò subito la mia attenzione: la sua notevole protuberanza aveva al centro – quale magnifico drenaggio – una specie di grondaia da cui, come mi accorsi più tardi, durante le sue conferenze gocciolava continuamente» (H. GADAMER, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, op. cit., p. 57), un *portrait*, insomma, assai simile a quello che dipinse O. Dix nel 1926, la fenomenologa ne fornisce una caratterizzazione assai più femminile e, in un certo senso, lo umanizza: «alla prima impressione, Scheler era affascinante. Non mi è più capitato di vedere in un uomo un'espressione così pura del “fenomeno della genialità”. I suoi grandi occhi azzurri emanavano lo splendore di un mondo superiore. Il suo viso era bello e dai lineamenti nobili, tuttavia la vita vi aveva lasciato tracce devastanti. Betty Hemiann diceva che le ricordava *Il ritratto di Dorian Gray*: quel quadro misterioso, su cui la vita dissoluta del modello originale tracciava le sue linee deformanti, mentre l'uomo manteneva inalterata la sua bellezza giovanile. Scheler parlava con grande forza persuasiva, con autentica vivacità drammatica. Pronunciava le parole che gli erano particolarmente care (ad es., “quiddità pura”) in modo tenero e raccolto. Quando dibatteva con presunti antagonisti, assumeva un tono sprezzante. In quei giorni parlò delle questioni che formavano anche il tema del suo libro, da poco pubblicato, *Sulla fenomenologia e teoria del sentimento di simpatia*. Per me esse assunsero un'importanza particolare, poiché cominciai proprio allora ad occuparmi del problema dell'entropatia [*Einfühlung*]. Negli aspetti pratici della vita, Scheler era inerme come un bambino. Lo vidi una volta sgomento di fronte a una fila di cappelli nel guardaroba di un caffè: non sapeva quale fosse il suo. “Non è vero che sente la mancanza di sua moglie?”, dissi sorridendo. Accennò di sì col capo. Vedendolo così, non si poteva essere cattivi nei suoi confronti, anche quando faceva cose che si sarebbero condannate in altri uomini. Persino le vittime dei suoi errori di solito prendevano le sue difese» (E. STEIN, *Dalla vita di una famiglia ebrea e altri scritti autobiografici*, op. cit., p. 305). Per la biografia privata di Scheler segnalo: W. MADER, *Max Scheler. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt von Wilhelm Mader*, Rowolht, Reinbek bei Hamburg 1995; J. R. STAUDE, *Max Scheler, 1874-1928. An intellectual portrait*, Free Press, New York 1967. Il primo assai più preciso e documentato dell'altro.

<sup>512</sup> H. GADAMER, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, op. cit., p. 57.

<sup>513</sup> La lettera è parte dell'inedito A 315, E 1 ed è riportata in G. CUSINATO, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, op. cit., p. 32.

facilmente accessibile ma secondo me vale la pena tentare»<sup>514</sup>. Ma perché – bisognerebbe chiedere ad Husserl – questo senso sarebbe solo uno? Nella testata programmatica dello *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* si asseriva esattamente il contrario: «[la fenomenologia] non è un *Schulsystem*, che congiunge i curatori (*Herausgeber*) e che addirittura deve essere presupposto anche dai futuri collaboratori»<sup>515</sup>. E Scheler lo ribadisce, rivendicando la propria autonomia e quella degli altri studiosi: «non c'è una “scuola” fenomenologica, che egli [Scheler] debba riverire, con tesi comunemente riconosciute, ma solo un circolo (*Kreis*) di studiosi animati unitariamente da disposizione (*Haltung*) e da atteggiamento (*Einstellung*) condivisi nei confronti dei problemi filosofici: studiosi che però si assumono e si caricano, ciascuno per sé, delle responsabilità di tutto ciò che in questo atteggiamento ritengono di aver trovato, perfino la teoria della natura di quest'atteggiamento»<sup>516</sup>.

<sup>514</sup> K. LÖWTH, *Eine Erinnerung an Edmund Husserl*, in AA.VV., *Edmund Husserl (1859-1959). Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, Nijhoff, Den Haag 1959, p. 48. Husserl nutriva ben poca simpatia nei confronti di Scheler. Come ricorda Spiegelberg la sua opinione su quest'ultimo non era «mai troppo alta, neanche all'inizio» e «diminui in proporzione al rapido sorgere della fama di Scheler. A voce egli fece riferimento alla fenomenologia di Scheler come all'“oro dello sciocco” (ot-tone) paragonato all'oro genuino della solida fenomenologia» (H. SPIEGELBERG, *The phenomenological movement. A historical introduction*, vol. I, Nijhoff, The Hague 1965, p. 229). A differenza di ciò che accade con Scheler, i rapporti iniziali tra Husserl e Heidegger erano invece strettissimi e più volti alla discepolanza. In una lettera a Pfänder Husserl infatti ricorda: «egli si comportava proprio come un mio allievo e futuro collaboratore e accettava, per quanto riguarda l'essenziale del metodo e della problematica, il piano della fenomenologia costitutiva» (E. HUSSERL, *Lettera a Alexander Pfänder. 6 Gennaio 1931*, a cura di R. Cristin, in «Aut-Aut», 213 (1986), p. 3). Dopo la morte di Scheler fu però proprio Heidegger a dirigere la critica dei suoi amici, fino al divieto nazista. Le influenze del pensiero scheleriano su quello heideggeriano sono sostenute in particolar modo da Heinemann (che considera la filosofia scheleriana come una tappa di passaggio della fenomenologia da Husserl ad Heidegger), Kränzlin, Theunissen e Frings. Quest'ultimo soprattutto individua in Scheler il precursore del filosofo di *Sein und Zeit*, se non altro per alcune tematiche (cfr. F. HEINEMANN, *Neue Wege der Philosophie. Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, Quelle und Meyer, Leipzig 1929, pp. 348-369; G. KRÄNZLIN, *Max Schelers phänomenologische Systematik*, op. cit., pp. 74 e ss.; M. THEUNISSEN, *Wettersturm und Stille. Über die Weltdeutung Schelers und ihr Verhältnis zum Seinsdenken*, in AA. VV., *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, op. cit., p. 92; M. FRINGS, *Max Scheler. A concise introduction into the world of a great thinker*, op. cit., pp. 23 e ss.; M. FRINGS, *Person und Dasein. Zur Frage der Ontologie des Wertseins*, Nijhoff, Den Haag 1969).

<sup>515</sup> E. HUSSERL, *Vorwort zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1 (1913), in E. HUSSERL, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Nijhoff, Dordrecht 1987, pp. 63 e s.

<sup>516</sup> Cfr. M. SCHELER, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, in M. SCHELER, *Scritti sulla fenomenologia e sull'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza – Ordo amoris*, op. cit., pp. 55 e s. Ricoeur giudica assai positivamente l'originalità di Scheler nel movimento fenomenologico: «questo pensatore meravigliosamente dotato, di una intelligenza passionale e d'una sensibilità fremente e mutevole, non è stato mai serrato in una disciplina metodologica fissa, né tantomeno in un determinato settore di ricerche» (P. RICOEUR, *Quelques figures de la philosophie allemande contemporaine*, in AA. VV., *Histoire de la philosophie allemande*, op. cit., p. 197). Dupuy indagando sulla relazione tra la fenomenologia husserliana e scheleriana arriva alla conclusione che: «l'influenza di Husserl è costantemente evidente, ma non tale da lasciare l'impressione, passando dagli scritti del maestro a quello del discepolo, di restare nello stesso ambiente. [...] La dif-

Dunque col termine fenomenologia non si intende battezzare una nuova scienza né indicare un surrogato della filosofia, ma individuare meramente «un atteggiamento del guardare spirituale (*eine Einstellung des geistigen Schauens*), in cui si viene a vedere (*erschauen*) e a vivere (*er-leben*) quel che altrimenti rimane occultato: cioè un regno di genere particolare di fatti (*Tatsachen*)»<sup>517</sup>. In questo senso essa non è neanche un metodo: mentre quest'ultimo è un procedimento cogitativo rivolto ai fatti stessi e pertiene all'osservazione, la fenomenologia porta alla luce *Tatsachen toto coelo* nuove, antecedenti a qualsivoglia fissazione logica, e non ha nulla a che fare con l'osservazione stessa. Il vissuto e il visto infatti non si possono osservare, ma si manifestano solo nell'atto stesso, che vive e vede, e nel suo compimento. Quindi il carattere primo di una filosofia che si fondi sulla fenomenologia è il possedere «il più vivace, intensivo e immediato commercio vissuto (*Erlebnisverkehr*) col mondo, cioè con le cose intorno a cui proprio si tratta»<sup>518</sup>, quelle cose, insomma, che «si danno del tutto immediatamente nel vivere (*Er-leben*), nell'atto del vivere: nel quale e solo nel quale esse ci sono»<sup>519</sup>. Il fenomenologo è descritto da Scheler come un assetato d'essere, che tenta di abbeverarsi alle fonti in cui si dischiude la materia di ogni mondo possibile, il quale si configura pertanto come lo stesso «“contenuto” della nuova filosofia»<sup>520</sup>. In questa accezione l'*Einstellung* fenomenologica è il più radicale empirismo, poiché «i fatti e solo i fatti [...] ne sono i fondamenti»<sup>521</sup>. Anche i principi della logica devono essere pertanto misurati nella *Deckung* con questo

---

ferenza che fin dal principio caratterizza la fenomenologia scheleriana deriva non solo dalla natura più concreta dei problemi che essa affronta, problemi etici e religiosi, ma più profondamente dalla tendenza oggettivistica e realistica che l'anima» (M. DUPUY, *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, op. cit., p. 209).

<sup>517</sup> M. SCHELER, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, in M. SCHELER, *Scritti sulla fenomenologia e sull'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza – Ordo amoris*, op. cit., p. 56.

<sup>518</sup> *Ibidem*. Spiegelberg sottolinea molto bene questo fatto, marcando quanto l'intuizione fosse importante per la fenomenologia scheleriana: «per lui [Scheler] qualcosa di diverso era essenziale nella fenomenologia: egli vi aveva rinvenuto un metodo d'intuizione. Scheler è stato consapevole dell'importanza dell'intuizione assai prima che giungesse a Monaco» (H. SPIEGELBERG, *The phenomenological movement. A historical introduction*, op. cit., p. 236). Della medesima opinione era anche Hartmann: «con il trasferimento della sua libera docenza a Monaco, entrò in quel circolo di “fenomenologi” che proprio allora iniziava a raccogliere i frutti del pensiero di Husserl. Qui egli trovò uno strumento corrispondente al suo modo intuitivo di pensare» (N. HARTMANN, *Max Scheler*, in G. FERRETTI, *Scheler*, in G. FERRETTI, *Scheler*, in AA.VV., *Questioni di storiografia filosofica. Il pensiero contemporaneo*, v. I, op. cit., p. 102).

<sup>519</sup> M. SCHELER, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, in M. SCHELER, *Scritti sulla fenomenologia e sull'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza – Ordo amoris*, op. cit., p. 56-57.

<sup>520</sup> M. SCHELER, *Tentativi per una filosofia della vita*, in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, op. cit., p. 82.

<sup>521</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 79.

contenuto del vivere.

La filosofia basata sulla fenomenologia si distingue inoltre da ogni razionalismo «che fa dei concetti, delle formule, già persino della scienza, il fondamento del proprio procedimento»<sup>522</sup>. Piuttosto essa deve proporsi di assumere la funzione di chiarificatrice della scienza medesima, ma non solo di essa: anche della religione, dell'*ethos*, dell'arte<sup>523</sup>. A dividere è anche il problema del criterio: mentre il razionalismo colloca al primo posto tale questione, il fenomenologo vi antepone l'*Einleben*, «l'immedesimazione nel contenuto e nel senso»<sup>524</sup> delle *Tatsachen*. Ciò perché chi va primariamente alla ricerca del criterio – spiega Scheler – cerca l'«eternamente altro», e può essere descritto come «colui che vuole trovare il vero o il falso oppure i valori buono e cattivo, etc., non già nel vivere, nell'indagare i fatti, ma mettendosi *al di sopra di tutto* ciò come un giudice»<sup>525</sup>. Colui che agisce in questo modo ignora in effetti completamente che ogni principio fondante deve essere in primo luogo dedotto dal contatto vivente con le cose stesse e che quindi anche le suddette antinomie pretendono una chiarificazione fenomenologica del loro significato. Al di sopra e precedentemente a queste contraddizioni e in particolare di quella vero-falso v'è infatti l'autodatià (*Selbstgegebenheit*). Per Scheler essa è «la meta finale ideale, a cui la forma più alta di sapere – la conoscenza (*Erkenntnis*) – può principalmente giungere, ma che non raggiunge quasi mai o che raggiunge solo negli oggetti più semplici dell'intuizione interna ed esterna o solo nei momenti più intensi». In quanto tale può essere considerata come «il *Maximum* invalicabile e, quindi, il criterio ultimo e più alto di ogni sapere e conoscenza»<sup>526</sup>. Tuttavia accanto ad essa deve essere posta un'altra modalità:

---

<sup>522</sup> Cfr. M. SCHELER, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, in M. SCHELER, *Scritti sulla fenomenologia e sull'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza – Ordo amoris*, op. cit., pp. 55 e s.

<sup>523</sup> Scheler non dedica all'arte molte pagine. Una trattazione *en passant* è presente in *Vorbilder und Führer* (cfr. M. SCHELER, *Modelli e capi*, op. cit., pp. 163-165) e una un po' più sistematica in M. SCHELER, *Metaphysik und Kunst*, in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass, Bd. 2: Erkenntnislehre und Metaphysik*, GW XI, Francke, Bern-München 1979, pp. 28-44. Quest'ultimo saggio, rimasto inedito, prima di essere immesso nelle *Gesammelte Werke* fu pubblicato per la prima volta da Maria Scheler sulla rivista *Deutsche Beiträge*, 1 (1946-1947), pp. 103-120). D. v. Hildebrand si esprime in proposito: «Scheler sapeva parlare d'arte e di problemi artistici in modo profondo e geniale. Tuttavia, chi lo conosceva meglio, sapeva che egli non aveva un rapporto intenso con l'arte» (D. v. HILDEBRAND, *Max Scheler als Persönlichkeit*, in D. v. HILDEBRAND, *Die Menschheit am Scheideweg. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge*, op. cit., p. 636).

<sup>524</sup> Cfr. M. SCHELER, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, in M. SCHELER, *Scritti sulla fenomenologia e sull'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza – Ordo amoris*, op. cit., p. 57.

<sup>525</sup> *Ibi*, p. 58.

<sup>526</sup> M. SCHELER, *Maßstäbe der Erkenntnis*, in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass, Bd. 2: Erkenntnislehre und Metaphysik*, GW XI, op. cit., p. 113.

l'evidenza (*Evidenz*). Questa è ciò che nel linguaggio comune si indica col termine “lampo” (*Einfall*), ovvero quel tipo di esperienza in cui determinati contenuti, del tutto nuovi e fino ad allora non conosciuti, si danno in modo in modo chiaro e intellegibile.

Ma se la fenomenologia si fonda sull'autodatià e l'evidenza, non può non distinguersi anche da ogni empirismo affermatosi in passato. Le dottrine che rientrano in questa categoria in modo acritico «proclamerebbero – dopo aver posto a fondamento un concetto molto ristretto di esperienza, e cioè il concetto di esperienza sensibile – che tutto ciò che ha la pretesa di valere come dato, debba essere ricondotto all'esperienza»<sup>527</sup>. Al contrario la fenomenologia esclude che il principio fondante possa essere individuato nel concetto di esperienza intesa in tal modo e richiede che anche nozioni come “sensibile” e “sensazione” debbano passare al vaglio della disamina fenomenologica. Ovviamente è indiscutibile che ogni cosa che sia data si basa sull'esperienza, ma è altrettanto vero che ogni “esperienza di qualcosa” conduce ad un dato. E proprio questo non viene riconosciuto dall'empirismo tradizionale.

La differenza con quest'ultimo è ancora più patente, se si considera che nella filosofia fenomenologica ad «essere impiegato è tutto il *vivere spirituale*, che ha [...] luogo in intenzioni di atti e in alcuni tipi di “essere cosciente di qualcosa”, non solo quindi il “*rappresentare*” oggetti»<sup>528</sup>. In questo tipo di vissuto infatti il mondo è dato non solo come oggetto, ma anche come portatore di valori e resistenza (*Wider-stand*). È per questo che è necessario, nelle trattazioni fenomenologiche, prendere sempre primariamente in considerazione la materia eidetica, manifestantesi negli atti del *Fühlen*, del preferire e posporre, dell'amore e odio, etc., e non limitarsi all'esame delle rappresentazioni. Ma se le cose stanno così, è necessario rintracciare l'unità costitutiva della fenomenologia non «in un determinato ambito oggettuale – come ad esempio lo psichico, gli oggetti ideali, la natura, etc. –» ma solo nell'«autodatià in tutti gli ambiti oggettuali semplicemente possibili»<sup>529</sup>. È questo che secondo Scheler distingue le scienze particolari, come la matematica, la logica, la psicologia, etc., da ogni filosofare fenomenologicamente fondato e che al contempo costituisce la «pretesa fenomenologica

---

<sup>527</sup> Cfr. M. SCHELER, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, in M. SCHELER, *Scritti sulla fenomenologia e sull'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza – Ordo amoris*, op. cit., p. 58.

<sup>528</sup> *Ibi*, p. 60.

<sup>529</sup> *Ibi*, p. 62.

di fornire una conoscenza *pura, priva di presupposti e assoluta*»<sup>530</sup>. Qualora difatti si voglia proprio rintracciare un criterio assoluto conoscitivo, lo si deve trovare unicamente nell'autodati del dato, giacché solo ciò che si manifesta in questo modo è da ritenere un essere assoluto.

## 8.2 La filosofia oltre la *Weltanschauung* naturale e la scienza

Scheler ritiene che la *Tatsache* fenomenologica o pura sia un tipo di dato di fatto che pervenga a manifestarsi solo tramite il contenuto di un'intuizione immediata. Quest'ultima si denomina intuizione fenomenologica, esperienza fenomenologica o visione d'essenza (*Wesensschau*), mentre la sua materia si indica col termine fenomeno (*Phänomen*). Ed è proprio il *quid* di questa modalità esperienziale ciò che si manifesta secondo l'autodarsi. Tuttavia, giacché può essere dato da sé esclusivamente ciò che non è semplicemente dato come un simbolo (*Symbol*), ossia come un riempimento segnico, «l'esperienza fenomenologica fornirà [...] i dati di fatto senza simboli e segni (*Zeichen*)»<sup>531</sup>. Essa è infatti prima di ogni cosa un'esperienza asimbolica (*asymbolische Erfahrung*) e definisce pertanto il compito della stessa fenomenologia in una «continua desimbolizzazione (*Entsymbolisierung*) del mondo»<sup>532</sup>. Ciò la differenzia in maniera netta sia dalla *Weltanschauung* naturale che dalla scienza le quali, fondandosi sugli stessi simboli, di per sé non potranno mai quindi condurre all'autodati<sup>533</sup>.

Per l'autore il mondo della *Weltanschauung* naturale è infatti semplicemente il «mezzo (*Medium*) in cui noi viviamo e sbrighiamo i nostri affari (*Geschäfte*)»<sup>534</sup> e a cui in

---

<sup>530</sup> *Ibi*, p. 95.

<sup>531</sup> M. SCHELER, *Lehre von drei Tatsachen*, in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 1: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, GW X, op. cit., p. 433.

<sup>532</sup> M. SCHELER, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, in M. SCHELER, *Scritti sulla fenomenologia e sull'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza – Ordo amoris*, op. cit., p. 61. Cfr. anche M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 77.

<sup>533</sup> Bosio a riguardo: «Scheler ha seguito l'impostazione fenomenologica di *Logische Untersuchungen*, ma non ha imboccato la via egologico- rascendentale delle *Ideen*. Ciò è senz'altro dovuto al fatto che la sua configurazione del metodo fenomenologico come metodo di visione d'essenze, si muove già dal principio in un orizzonte diverso da quello husserliano. Scheler impiega i preziosi suggerimenti husserliani in due direzioni: in una egli è proteso a disvelare i fondamenti dell'intuizione *a priori* del regno dei valori etici nella loro totalità; nell'altra egli vuole mettere in luce tramite la metodologia fenomenologica i rapporti intercorrenti fra intuizione di essenza, la conoscenza oggettivante delle scienze e la visione quotidiana naturale del mondo» (F. BOSIO, *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, op. cit., p. 26).

<sup>534</sup> M. SCHELER, *Lehre von drei Tatsachen*, in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 1: *Zur Ethik und*

maniera automatica riviene il nostro pensare, al di là di qualsiasi concezione mondana possediamo. È insomma il mondo reale e quotidiano di ognuno di noi, dove il sole tramonta e le stelle brillano nella notte, e dove presumiamo che le cose rimangano tali, anche quando le lasciamo. Esso è quel mondo-ambiente o *Milieu* che si è descritto in relazione alla persona, ossia quella porzione del mondo dell'uomo, in quanto organismo, «che oggettivamente lo circonda e la cui variazione comporta una mutazione nei suoi processi vitali»<sup>535</sup>. Lungi dal costituire la *Welt* umana nella sua totalità, può essere visto piuttosto come una regione intermedia che emerge allorquando vi è l'incontro tra gli oggetti in sé e la nostra struttura organica. Pertanto le *Tatsachen* che vi si manifestano rappresentano la reazione che il mondo fornisce alle richieste e ai bisogni che lo stato corporeo animale rivolge a ciò che lo circonda. È un errore considerare il *Milieu* «come una mera “rappresentazione” o “sensazione soggettiva” che scaturisce dall'influsso reale della natura inanimata sull'organismo»<sup>536</sup>, esso è invece più propriamente il correlato oggettivo di quest'ultimo e in quanto tale non va confuso né con l'*Außenwelt*, che pertiene all'egoità, né con la *Welt*, che, come si è detto, è un correlato personale.

Essendo relato all'essere organico, il mondo-ambiente costituisce inoltre lo *Spielraum* di mondo, in cui le funzioni sensibili possono fornire il contenuto. In questo senso, per Scheler, «possiamo vedere, ascoltare, odorare, gustare, soltanto ciò che appartiene»<sup>537</sup> ad esso. Ad essere più precisi: diventano sensibili solo quelle qualità, che si configurano come segni per le cose e i processi dello stesso *Milieu*. Quindi sbaglia chi ritiene che i sensi possano farci conoscere il mondo. La loro funzione si limita a quanto si è appena detto: a «segnalare delle cose, e in particolare, cose inerenti alla *Umwelt complessiva* del soggetto di percezione»<sup>538</sup>, e niente più di ciò. L'autore infatti, rifacendosi a Pawlow, tiene a sottolineare come i sensi «non fanno né producono nulla, ma selezionano soltanto le parti e i contenuti parziali dalla realtà fattivamente esistente, che potrebbero servire per le funzioni vitali e per la conservazione del corpo ed, in quanto segni, essere utili per le reazioni da eseguire. Non il contenuto (*Inhalt*) “rosso” e “blu”,

---

*Erkenntnislehre*, GW X, op. cit., p. 451.

<sup>535</sup> *Ibi*, p. 439.

<sup>536</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 200.

<sup>537</sup> M. SCHELER, *Lehre von drei Tatsachen*, in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 1: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, GW X, op. cit., p. 440.

<sup>538</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 193.

ma il fatto che esso sarebbe un “segno” per questa cosa, è condizionato corporalmente. Essi hanno quindi un significato esclusivamente analitico»<sup>539</sup>. Soltanto separando pertanto la fisiologia sensibile dalla gnoseologia, è possibile superare quello stereotipo che dota i sensi di significato conoscitivo.

Ciononostante, vi è da aggiungere che il contenuto fenomenico (*Erscheinungsgehalt*) non si dissolve con la funzione segnica e rappresentativa, che possiede nella *Weltanschauung* naturale. Quando si vede, ad esempio, un “rosso”, che si costituisce come segno per una certa cosa, si scopre al contempo “il rosso” nella sua essenza, sebbene «non così come lo vedrei, se lo prendessi in considerazione per se stesso secondo la sua caratteristica qualitativa (*Qualecharakter*) (e non come proprietà di una cosa)»<sup>540</sup>. Dunque anche nei sensi è presente, in un certo modo, una realtà oggettiva, anche se essa è fornita all'individuo esclusivamente per il tramite di una pura intuizione, «il cui compimento d'atto (*Aktivvollzug*) – aggiunge Scheler – è prodotto solo in quella occasione ed è posto a servizio degli scopi vitali»<sup>541</sup>. Pertanto l'intuizione del mondo, analizzata nel suo essere in sé, non può mai essere considerata come un co-effetto (*Koeffekt*) della funzione sensibile e il suo contenuto mai una mera somma di sensazioni. Ma visto che la fenomenologia intende giungere alle *Tatsachen*, pure ed essenziali, proprio attraverso questa modalità intuitiva, deve oltrepassare le stesse *Weltanschauung* e sensibilità ancora «inzeppate del simbolo»<sup>542</sup>.

Tuttavia nemmeno la scienza, che certamente rifiuta il contenuto particolare della visione naturale del mondo come base delle sue formulazioni, è in grado di pervenire all'autodati delle cose. Nonostante la sua pretesa di sapere assoluto, essa rimane infatti

<sup>539</sup> M. SCHELER, *Lehre von drei Tatsachen*, in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 1: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, GW X, op. cit., p. 437.

<sup>540</sup> *Ibi*, p. 460.

<sup>541</sup> *Ibi*, p. 438.

<sup>542</sup> M. SCHELER, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, in M. SCHELER, *Scritti sulla fenomenologia e sull'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza – Ordo amoris*, op. cit., p. 61. Traduzione modificata. Bosio si chiede se abbia senso la visione naturale del mondo così delineata da Scheler, visto che in linea di principio essa è sottoposta anche a mutazioni storico-culturali, etniche, economiche etc., quindi non è strutturata in modo che possa valere per ogni popolo o periodo. Il critico si risponde affermando che con essa «Scheler non ha voluto altro se non delineare una struttura generalissima e onnicomprensiva, che può, proprio a motivo di questa generalità nelle sue linee, apparire molto formale. In ciò gli si può dare ragione, perché la descrizione della forma generalissima dell'esperire naturale del mondo, è comune a tutti gli uomini di tutti i tempi e di tutte le culture, e non pregiudica certamente la grande varietà possibile dei contenuti concreti della visione naturale del mondo propria di ogni cultura e di ogni epoca» (F. BOSIO, *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, op. cit., p. 36).



pur sempre ancorata al *Milieu*. La ragione di ciò si deve individuare nel fatto che è «la volontà di dominio e di guida che condetermina già i metodi del pensiero e dell'intuizione come anche i fini del pensiero scientifico, e li condetermina precisamente quasi alle spalle della coscienza degli individui, i cui mutevoli motivi personali d'indagine sono del tutto indifferenti»<sup>543</sup>. In effetti nel suo intento di signoreggiare il mondo e porlo al servizio delle esigenze umane, ossia di rispondere al “principio di una finalizzazione tecnica possibile”, la scienza riesce certamente a fornire risultati meno relativi di quelli della *Weltanschauung* naturale, ma in ogni caso, per così dire, non totalmente assoluti, poiché pur sempre pertinenti soltanto «a tutte le possibili organizzazioni viventi e a tutte le loro differenze di organizzazione»<sup>544</sup>. Oltretutto, poiché il suo oggetto «è solamente simbolico ed è rappresentato attraverso un segno posto artificialmente»<sup>545</sup>, essa non può far altro che estendere «la simbolizzazione di quel che è ancora dato nel contenuto naturale»<sup>546</sup>. Ad esempio i colori e i suoni divengono per la scienza solo segni di un certo substrato fisico o di processi chimici. Ma il colore in sé, ammonisce Scheler, non può essere contenuto in quegli stessi segni. Pertanto avviene che come nella visione naturale del mondo una certa tonalità di rosso è data all'individuo solo per rivelargli ciò cui deve tendere per soddisfare i propri bisogni, così quello stesso colore è preso in esame dalla scienza solo come segno di differenza cinetica e di distinzione nell'ambito dei processi nervosi e sensibili. Ciò significa che la suddetta tonalità si riduce ad una mera «x che corrisponde a questo movimento, a questo processo nervoso, a questa sensazione»<sup>547</sup>. In questo modo, secondo l'autore, non si fa altro che emettere cambiali su cambiali e, fino a quando ci si ferma alla scienza, «queste cambiali saranno trattate in modo infinitamente vario nello scambio di

<sup>543</sup> M. SCHELER, *Sociologia del sapere*, a cura di G. Morra, Abete, Roma 1976, p. 159.

<sup>544</sup> M. SCHELER, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, in M. SCHELER, *Scritti sulla fenomenologia e sull'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza – Ordo amoris*, op. cit., p. 81.

<sup>545</sup> M. SCHELER, *Lehre von drei Tatsachen*, in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass, Bd. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, GW X, op. cit., p. 461.

<sup>546</sup> M. SCHELER, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, in M. SCHELER, *Scritti sulla fenomenologia e sull'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza – Ordo amoris*, op. cit., p. 61. Come sottolinea A. Schütz: «la selezione, la generalizzazione e le idealizzazioni, con cui i fatti scientifici sono astratti da quelli naturali dipendono da un codice di norme interpretative e procedurali che si basano su convenzioni e come tali non sono valide per tutti ma soltanto per la comunità scientifica» (A. SCHÜTZ, *Max Schelers Erkenntnistheorie und Ethik*, in A. SHÜTZ, *Gesammelte Aufsätze. Bd. 3: Studien zur phänomenologischen Philosophie*, Nijhoff, Den Haag 1971, p. 187 e s.).

<sup>547</sup> *Ibi*, p. 62.

altre cambiali, che pure sono emesse in rosso: ma non verranno mai alla fine onorate»<sup>548</sup>.

La scienza e la *Weltanschauung* naturale posseggono quindi, prescindendo dalla differenze metodologiche, precipuità che le accomunano. Più di ogni altra cosa, la trascendenza e la mediatezza simbolica. In entrambe infatti l'atto tramite cui si coglie il loro oggetto è sempre diretto oltre il puro dato fenomenologico e ciò che ne costituisce la materia non si manifesta mai in sé, ponendosi sempre come segno per qualcos'altro. Viene, insomma, «“supposto” quanto *non* è “dato”»<sup>549</sup>. La filosofia fenomenologica che, al contrario, ha la pretesa di offrire una conoscenza assoluta, basata su un'intuizione immediata di puri dati di fatto, raggiunge invece il suo scopo proprio «quando ogni simbolo e ogni semisimbolo sono completamente adempiuti con il “dato in sé” – e quindi anche tutto quello che nella visione naturale del mondo e nella scienza funge da *forma* della comprensione (tutto il “categoriale”) – e quando ogni trascendente e soltanto inteso è diventato “*immanente*” ad un vivere e ad un'intuire: là ove non vi è più alcuna trascendenza ed alcun simbolo»<sup>550</sup>. Ma per giungere a una simile rimozione del trascendente e del simbolico è necessario il processo di riduzione fenomenologica.

---

<sup>548</sup> *Ibidem*.

<sup>549</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 77.

<sup>550</sup> M. SCHELER, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, in M. SCHELER, *Scritti sulla fenomenologia e sull'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza – Ordo amoris*, op. cit., p. 62.

### 8.3 La concezione eidetica

#### 8.3.1 La prima teoria di riduzione fenomenologica: natura e caratteristiche delle essenze e principio d'evidenza

Il concetto di riduzione fenomenologica assume un ruolo centrale nella gnoseologia scheleriana, tuttavia fa parte di quei complessi teorici non semplici e non costanti, che subiscono nelle varie fasi speculative un processo di evoluzione. Da posizioni assai simili a quelle husserliane, Scheler passa *de facto* a contrapporsi all'autore delle *Ideen*, secondo uno schema coerente e assimilando nella propria fenomenologia gli interessi e le istanze che si faranno incontro nell'ultimo periodo. È necessario pertanto analizzare singolarmente le due concezioni di riduzione fenomenologica, senza omettere di connetterle alla restante parte della speculazione del periodo di elaborazione.

Nel saggio già citato *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* del 1913-1914 l'autore ammette la profonda affinità esistente tra la fenomenologia e la cosiddetta teoria trascendentale della conoscenza, per lo meno in una questione fondamentale: l'utilizzo di una metodologia per cui i risultati si configurano come totalmente indipendenti dalla specifica struttura organica umana e al contempo anche dai singoli portatori attuali e da ciò che è denominata “coscienza-di”. Per ottenere risultati di questo tipo è necessario, in ogni analisi stringentemente fenomenologica, prescindere, realizzando la riduzione fenomenologica così come è stata elaborata da Husserl, «da due cose: in primo luogo, dal *compimento reale dell'atto* e da tutte le manifestazioni concomitanti che non stanno nel senso e nella direzione intenzionale dell'atto stesso, nonché da tutte le caratteristiche del suo *portatore* [...]. Poi prescindiamo da ogni *posizione* (*Setzung*) (il credere e il non credere) *di specificità del coefficiente di realtà* col quale il suo contenuto (realtà, apparenza, immaginazione, illusione) è “dato” nell'intuizione naturale e nella scienza»<sup>551</sup>. Tuttavia, precisa l'autore, tale coefficiente continua a costituire oggetto d'indagine, poiché ad essere sospeso (*ausgeschaltet*) non è esso, ma solo una sua determinata modalità di essere posto nel giudizio. Quello che rimane dopo queste prescindizioni è unicamente ciò

---

<sup>551</sup> *Ibi*, p. 70.

che cogliamo immediatamente, ossia il contenuto eidetico che si manifesta nell'*Erleben* di un'essenza.

Il linguaggio di Scheler è, come si nota anche dallo specifico richiamo, assai vicino a quello husserliano delle *Ideen*, tuttavia, come ha acutamente mostrato Ferretti, se si esamina più attentamente l'elaborazione scheleriana «è facile rilevare come in essa la riduzione fenomenologica sia presentata essenzialmente come “riduzione eidetica” che in nessun modo prepara l'ingresso nel campo della “coscienza trascendentale”»<sup>552</sup>. Infatti nonostante l'utilizzo di termini come *ausschalten* e *einklammern*, ciò cui conduce la riduzione nella versione scheleriana è solo la *Wesensschau* o intuizione fenomenologica.<sup>553</sup> Il *quid* che poi se ne ricava è costituito da essenze attuali e fondazioni essenziali. Per cui, a ben vedere, la prima reale finalità dell'uso della riduzione in questa fase di Scheler, è l'esclusione della specifica organizzazione del portatore attuale, per giungere a un tipo di conoscenza che non si configuri come relativa al soggetto conoscente e alle condizioni in cui è posto il suo atto, ma che presenti le caratteristiche dell'assolutezza. L'altro fine, che si mira ad ottenere, è l'oltrepassamento della contingenza oggettuale attraverso la sospensione del coefficiente di realtà. Anche in questo caso ciò che conta è giungere a un tipo di conoscenza che sia assoluta, soltanto che qui l'assolutezza non è riferita più al soggetto, ma all'oggetto. Quindi bisogna intendere in questa circostanza “assoluto” nel senso di valevole per ogni dato possibile.

È necessario osservare fin da ora come Scheler fissi il trinomio realtà-contingenza-struttura organica, interconnettendo strettamente i termini. Prescindere dall'*hic et nunc* oggettuale e dalla specificità dell'organizzazione umana coimplica infatti sempre, per l'autore, la rimozione del momento di realtà, la quale pertanto gnoseologicamente si configura come ostacolante al pervenimento della conoscenza delle essenze. Anche in ciò è possibile ravvisare i prodromi della concezione del reale della fase speculativa successiva, in cui esso si porrà «quale elemento inconoscibile, con funzione puramente vitale, che verrà sempre più espressamente identificato con la resistenza bruta»<sup>554</sup>. Ed in effetti nell'ultimo periodo solo al *Geist* competerà la vera conoscenza che è quella delle

---

<sup>552</sup> G. FERRETTI, *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, op. cit., p. 34.

<sup>553</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 74.

<sup>554</sup> G. FERRETTI, *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, op. cit., p. 34.

essenze. Tuttavia il regno di quest'ultime costituisce, nell'uno come nell'altro momento speculativo, quello dell'essere assoluto e fine pertanto della ricerca fenomenologica. In sostanza, per l'autore, l'esclusione della posizione della realtà del soggetto e del dato resta costantemente ciò che permette lo svincolamento dall'oggetto di ogni nesso con le contingenti istanze biologiche soggettive relate al *Milieu* e, pertanto, con la trascendenza e con la simbolicità che il dato possiede nella *Weltanschauung* naturale e nella scienza<sup>555</sup>.

La riduzione fenomenologica ha quindi, per l'autore, l'insurrogabile funzione d'immettere l'individuo conoscente nel regno essenziale, ovvero di condurlo a quelle *Tatsachen* che si danno solo nell'intuizione immediata. Scheler caratterizza quest'ultime come pure, assolute o semplicemente fenomenologiche e le contrappone in quanto tali a quelle della scienza e della visione naturale del mondo. Nella prima fase ricorre spesso anche alla terminologia husserliana, per cui non è raro neanche l'utilizzo di *Wesen*, *Wesenheiten*, o di *Washeiten*, riportabili in italiano con “essenze”, “essenzialità” e “quiddità”, per indicarle. *L'a priori*, come è stato delineato nel primo capitolo, pertiene propriamente soltanto alla loro sfera: «come *a priori* indichiamo tutte quelle unità semantiche e quelle proposizioni ideali che si presentano quali autonome datità grazie al *contenuto* di un'intuizione immediata, a prescindere sia da ogni tipo di posizione dei soggetti che le pensano (e delle caratteristiche relative alla loro natura), sia da ogni tipo di posizione di oggetto cui sono riferibili»<sup>556</sup>. Ciò che tuttavia non si era precisato nella prima parte di questo lavoro è come la formulazione del concetto di *a priori* stesso sia stringentemente congiunto con quello di riduzione, giacché ne rievoca la caratteristica di costituire il metodo per pervenire all'intuizione delle essenze con le due esclusioni che si è visto. In ogni caso, che Scheler parli di *a priori* o di riduzione, il centro della sua ricerca

---

<sup>555</sup> Lambertino nota come già la prima teoria di riduzione eidetica assuma un accentuato carattere personalistico-spirituale assente in Husserl: «Scheler, nel definire la riduzione fenomenologica si preoccupa sì di tutelare la riduzione eidetica, con l'eliminazione di ogni carattere di attualità del dato e di relatività dell'atto conoscitivo, ma nello stesso tempo intende connotare il rapporto spirito-mondo come correlazione essenziale e *reciproca*, in un contesto che vuole rivendicarne il carattere ontologico. [...] Non solo, ma, siccome il “centro concreto di atti” o la “totalità concreta” è data dalla persona, è lecito affermare che mentre in Husserl la ricerca fenomenologica sfociava nella costituzione del contenuto di esperienza da parte della coscienza trascendentale, in Scheler assume sempre più una valenza personalistica, in quanto il correlato delle esperienze oggettive delle essenze è dato dall'essere della persona, la qual cosa potrebbe consentire, in una certa misura, a Scheler di iniziare l'accostamento della tematica fenomenologica ad alcuni contenuti della filosofia esistenziale» (A. LAMBERTINO, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, op. cit., pp. 51 e s.).

<sup>556</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 74.

gnoseologica rimangono sempre le quiddità. Esse sono i dati originari e le basi primarie di ogni conoscenza, e per questo rappresentano, per così dire, le chiavi d'accesso alla sfera assoluta veritativa. L'autore le caratterizza attraverso due proprietà: l'immediatezza e l'immanenza.

Sull'immediatezza si è già discusso. Essa non è altro, per Scheler, quel non essere mediato simbolicamente, come lo si è invece nella scienza e nella *Weltanschauung* naturale. Per quel che concerne invece la seconda caratteristica, Scheler afferma: «l'esperienza fenomenologica [...] è l'unica puramente “immanente”; ad essa, in altri termini, appartiene solo *ciò che* è di volta in volta *intuibile nell'atto* dell'esperire, si tratti anche di un qualcosa che consiste nel rinvio di un contenuto al di là di sé»<sup>557</sup>. Mentre ogni esperienza non fenomenologica trascende infatti, secondo l'autore, i propri contenuti intuitivi, poiché «in essa ciò che è inteso non è dato intuitivamente»<sup>558</sup>, in quella fenomenologica non v'è una spaccatura di questo tipo. Essa è pertanto definibile come quell'*Erlebnis* «in cui viene inteso solo ciò che è dato ed in cui nulla è dato al di fuori dell'inteso»<sup>559</sup>. E la *Tatsache* pura appare solo in questa *Deckung* di inteso e dato, nel punto stesso in cui quest'ultimi si concretano.

Anche questo suo apparire ha tuttavia una precisa caratterizzazione, derivante proprio dalle precipuità d'immediatezza e immanenza del dato di fatto fenomenologico. Secondo Scheler, qualora la *Tatsache* sia in possesso di esse, si presenterà necessariamente in maniera evidente. Il principio di evidenza (*Prinzip der Evidenz*), così connesso al dato di fatto puro, diviene pertanto il criterio basilare e determinante della gnoseologia. Afferma infatti l'autore nella prefazione alla seconda edizione di *Vom Ewigem im Menschen*, ribattendo a Troeltsch che lo accusava di fare eccessivo uso dell'intuizione immediata, a causa della quale giungerebbe così a considerare come valide universalmente certe evidenze che avrebbero solo carattere soggettivo: «a ciò devo rispondere che per me il principio (correttamente inteso) di evidenza consiste nel fatto che uno stato di cose o uno stato di valore oggettivo risplende all'interno dello spirito stesso secondo la sua essenza (*Sosein*), dunque è presente “in sé” nello spirito come correlato di

---

<sup>557</sup> *Ibidem*.

<sup>558</sup> M. SCHELER, *Lehre von drei Tatsachen*, in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass, Bd. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, GW X, op. cit., p. 433.

<sup>559</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 78.

un atto intenzionale, quando si dà un'unità di coincidenza (*Deckungseinheit*) tra i contenuti di tutti gli atti intuitivi e riflessivi che sono possibili in rapporto a *questo* oggetto»<sup>560</sup>. Ed è proprio in quest'unità di coincidenza che si manifesta ciò che è oggettivo in se stesso in senso stringente, quindi non in un'immagine (*Bild*), né in una riproduzione (*Abbild*) e nemmeno in un segno. Solo interpretando secondo tali modalità il principio di evidenza, aggiunge Scheler, esso si presenta come veramente assoluto e può costituire «il criterio conoscitivo (*Erkenntniskriterium*) ultimo e più decisivo che esiste»<sup>561</sup>. Ogni tipologia di sapere pertanto che miri alla determinazione di un certo ambito fenomenico «è in ultima analisi sempre e solo *un mezzo* per portare alla luce una “evidenza” nel senso citato, per condurre fino sulla “soglia” (*Schwelle*) della porta che conduce ad essa»<sup>562</sup>.

Facendo del principio d'evidenza quel che Husserl ha definito «il principio di tutti i principi»<sup>563</sup>, Scheler lo rende al contempo misura della verità. Esso tuttavia è tale, solo purché ad entrare in gioco sia anche il *verum* insito nelle cose stesse, nel senso espresso dalla norma *omne ens est verum*. Quindi, se sono in questione la verità e la falsità, che competono ai giudizi e alle proposizioni, l'evidenza non costituisce alcun criterio di verità. Difatti «vero (o “autentico” (*echt*), se si include il valore dell'oggetto) significa che un oggetto è proprio ciò che “significa” (non ciò che nella nostra intenzione di significato “riteniamo” riguardo ad esso o di esso)»<sup>564</sup>. A questo genere di vero non è contrapposto il falso, ma l'apparente (*Scheinhafte*) ed il suo portatore, il fantasma (*Phantom*). Ponendosi difatti nella prospettiva degli atti soggettivi, all'apparente non corrisponde l'errore, ovvero il falso nel giudizio, piuttosto l'illusione (*Täuschung*), la quale appartenendo alla sfera pre-logica del conoscere, non può essere oltrepassata né attraverso la verità della valutazione né tramite la correttezza di questa. Ciò vuol dire per l'autore che «la piena e completa verità di un giudizio [...] non solo è vincolata sempre alla corrispondenza del giudizio con il suo oggetto dato intuitivamente e alla correttezza del giudizio (o alla correttezza del ragionamento, se i giudizi sono inferiti da altri), ma anche al fatto che ciò al quale il

<sup>560</sup> M. SCHELER, *Prefazione alla seconda edizione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit. p. 129. Traduzione modificata.

<sup>561</sup> *Ibi*, p. 131.

<sup>562</sup> *Ibidem*.

<sup>563</sup> E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Libro primo: introduzione generale alla fenomenologia pura, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, p. 52.

<sup>564</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 729.

giudizio corrisponde sia qualcosa di vero e autentico, non un oggetto apparente o un fantasma»<sup>565</sup>. È pertanto fallace l'impostazione razionalista che, prescindendo dal riferimento al dato dell'intuizione immediata, individua il criterio di verità delle proposizioni nel carattere di sistema di queste, poste in modo unitario e non contraddittorio. La concordanza interna sistematica delle proposizioni stesse non assicura infatti in nessun modo che alla totalità del sistema corrisponda poi anche la verità nel senso indicato in precedenza. Pure nell'ambito di meri fantasmi è possibile ad esempio trovarsi di fronte ad un sistema chiuso e non contraddittorio.

Nonostante l'importanza che il principio di evidenza riveste nella fenomenologia, Scheler è ben consapevole delle obiezioni che può generare. L'autore vi replica direttamente, sottoponendo a disamina in primo luogo quelle di W. Wundt. Alla lettura delle *Logische Untersuchungen* questi avanza una critica che Scheler giudica interessante, imperniata sul fatto che Husserl ometterebbe in quest'opera di definire l'oggetto delle proprie ricerche. Per fare un esempio, nel discutere del giudizio, Husserl esporrebbe in primo luogo che cosa esso non sia e, in quei luoghi in cui invece si prodiga per fornirne una sua definizione, questa si risolverebbe in una mera tautologia, una proposizione, insomma, del genere “il giudizio è ... appunto un giudizio”. Scheler ammette che «questo rilievo di Wundt è di per sé un interessante esempio fenomenologico del fatto che un discorso può essere vero, e malgrado ciò, privo di comprensione»<sup>566</sup>. Invero molte discussioni nella cerchia fenomenologica assumono l'elaborazione formale di quanto espresso da Wundt. Ciò che ne deriva tuttavia è solamente che l'atteggiamento, con cui questi si sia posto nei confronti del testo di Husserl, è inadeguato. Egli non tiene conto difatti che il senso di qualsiasi diatriba fenomenologica è «*offrire* qualcosa al lettore (o all'ascoltatore) in visione (*Er-schauung*), qualcosa che per sua essenza può venire solo e soltanto visto, e per il cui offrire in visione tutte le proposizioni presenti nel libro, tutte le inferenze, tutte le definizioni provvisorie [...], tutte le descrizioni provvisorie, tutte le catene dimostrative e le prove in genere, hanno solo la funzione di indicatore che addita

<sup>565</sup> *Ibi*, p. 731. Sul problema dell'illusione in Scheler si cfr. P. A. SCHILLP, *The doctrine of “illusion” and “error” in Scheler's phenomenology*, in «Journal of Philosophy», 24 (1927), pp. 624-633.

<sup>566</sup> M. SCHELER, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, in M. SCHELER, *Scritti sulla fenomenologia e sull'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza – Ordo amoris*, op. cit., p. 67.



quel che è da vedere»<sup>567</sup>. E ciò che è da vedere non può essere nel libro stesso e tantomeno nelle sue definizioni. Insomma alla *Tatsache* pura dobbiamo aggiungere altre due caratteristiche: la non-definibilità e l'inosservabilità. È non-definibile perché è afferrata in sé senza l'ausilio di altri concetti; inosservabile poiché, per osservare un oggetto, si presuppone che si sia già colto l'essenza di ciò che si intende osservare.<sup>568</sup> Quindi è ora comprensibile la ragione, per cui è necessario incorrere in tautologie, allorquando si tenta di definire un dato di fatto puro. Ed è per questo stesso motivo che si utilizzano le negazioni: «la loro funzione – ricorda Scheler – sta nel delimitare, da ogni parte, un fenomeno: con un'esclusione successiva delle combinazioni variabili a cui esso partecipa, nonché di tutti i fattori che in quelle connessioni si iscrivono, finché non rimane più nulla, se non *esso stesso*: esso stesso, la cui non-definibilità – e solo essa –, in tutti i tentativi niente più che possibili di definirlo, lo fa presente come un *mero "fenomeno"*»<sup>569</sup>.

Per portare a datità quest'ultimo, come si è detto, è necessario astrarre dal cosiddetto coefficiente di realtà, in modo che esso si manifesti al di là delle concrezioni empiriche contingenti. In tal modo, secondo l'autore, «quanto viene originariamente colto come essenzialità o contesto eidetico non può pertanto venire annullato, modificato o perfezionato né dall'osservazione né dall'induzione»<sup>570</sup>. Affermare ciò non significa tuttavia caratterizzare le essenze come universali, giacché esse «come tali, in quanto pure *quidditas*, non sono in sé né universali né individuali»<sup>571</sup>. Ad esempio l'essenza del colore rosso è immanente sia al concetto di rosso sia ad ogni tonalità di tale colore. Soltanto il rapporto sussistente con gli oggetti in cui il dato puro si concreta fenomenicamente pone in luce la distinzione tra il suo significato universale e particolare. Ragion per cui: «un'essenzialità diviene *universale* quando si concreta fenomenicamente nello stesso modo in una pluralità di dati altrimenti diversi nella forma: tutto ciò che “ha” o “porta” questa essenza. Essa può, però, anche costituire l'essenza di un *individuo* senza pertanto

---

<sup>567</sup> *Ibi*, pp. 67-68.

<sup>568</sup> Cfr. M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 78.

<sup>569</sup> M. SCHELER, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, in M. SCHELER, *Scritti sulla fenomenologia e sull'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza – Ordo amoris*, op. cit., p. 68.

<sup>570</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 76.

<sup>571</sup> M. SCHELER, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, in M. SCHELER, *Scritti sulla fenomenologia e sull'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza – Ordo amoris*, op. cit., p. 71.

cessare di essere una *essenzialità*»<sup>572</sup>.

Le caratteristiche delle essenze finora descritte devono essere completate con un'altra di cui si è già trattato in riferimento all'etica: l'apriorismo. Come si è detto, Scheler delinea la propria concezione di *a priori* attraverso una critica e un «massiccio ampliamento»<sup>573</sup> di quella kantiana. Nel rinnovato significato scheleriano vengono individuate come aprioriche tutte le essenze che sono afferrate in maniera intuitiva. È per tale motivo che non hanno senso le tradizionali identificazioni tra l'antinomia *a priori-a posteriori* con quella formale-materiale, o con quella pensato-sensibile etc. Piuttosto «contrapponendo l'*a priori* all'*a posteriori* non si tratta di contrapporre l'esperienza alla non esperienza o ai cosiddetti “presupposti di ogni possibile esperienza” [...]; si tratta piuttosto di due *tipi* dell'esperire: di un esperire puro e immediato e di un esperire condizionato e pertanto mediato dalla posizione dell'organismo dell'effettivo soggetto dell'atto»<sup>574</sup>. Quella delineazione dell'*a priori*, che si era tracciato precedentemente, acquista quindi maggiore intelligibilità in virtù di ciò che si è affermato riguardo alla concezione fenomenologica dell'autore. Tuttavia è necessario porre in luce una derivazione complementare di essa che si era omessa. Dall'*a priori* nell'accezione

<sup>572</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 75. La tesi dell'universalità e individualità delle essenze è stata variamente interpretata. Geyser vi ha visto presupposti idealistici (cfr. J. GEYSER, *Max Schelers Phänomenologie der Religion. Nach ihren wesentlichsten Lehren allgemeinverständlich dargestellt und beurteilt*, op. cit., pp. 15-29), Wittmann, Kühler e Bobbio un realismo di stampo platonico (cfr. M. WITTMANN, *Max Scheler als Ethiker. Ein Beitrag zur Geschichte der modernen Ethik*, op. cit., p. 6; O. KÜHLER, *Wert, Person, Gott. Zur Ethik Max Schelers, N. Hartmanns und der Philosophie des Ungegebenen*, op. cit., p. 68; N. BOBBIO, *La personalità di Max Scheler*, op. cit., p. 124); altri ancora, come Altmann e Dupuy, poiché alle essenze viene conferito un essere in sé indipendente dal soggetto, l'hanno descritta come un ontologismo assoluto o essenziale (cfr. A. ALTMANN, *Die Grundlagen der Wertethik. Wesen - Wert - Person. Max Schelers Erkenntnis- und Seinslehre in kritischer Analyse*, op. cit., pp. 1-6; M. DUPUY, *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, I. vol., op. cit., p. 264). Passweg vi ha riscontrato al contrario una molteplicità di richiami (platonici, aristotelici e fenomenologici), coesi in una sintesi propria (S. PASSWEG, *Phänomenologie und Ontologie. Husserl, Scheler, Heidegger*, Universitäts-Buchdruckerei Heitz, Leipzig 1939). Przywara e Ferretti, distaccandosi da queste esegesi, abbozzano invece un'interpretazione assai più originale. Per questi due critici, infatti, la concezione delle essenze scheleriana si avvicina molto a quella della scolastica tradizionale. In particolare Ferretti osserva: «per Scheler le essenze [...] non sono “cose reali”, tutte necessariamente singolari e contingenti; non sono universali riflessi o enti logici, costruiti dall'intelletto, o riconducibili, psicologicamente, alla stessa attività del soggetto conoscente; esse sono piuttosto dei significati (“*primae intentiones*”, si direbbe in termini scolastici), o enti ideali che, in quanto tali, si presentano al pensiero con delle caratteristiche oggettive, indipendenti, benché non separabili, dall'atto che le pensa, e che si possono indagare fenomenologicamente nella loro immediata presenza, senza supporre con ciò la soluzione del problema ontologico della loro fondazione» (G. FERRETTI, *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, op. cit., p. 45; si cfr. anche E. PRZYWARA, *Religionsbegründung. Max Scheler - J. H. Newman*, op. cit., pp. 10-20).

<sup>573</sup> M. SCHELER, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, op. cit. p. 59.

<sup>574</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 79.

scheleriana si ricava infatti un ordine di fondazione tra conoscenze eidetiche e empiriche, grazie a cui è possibile descrivere un'ulteriore proprietà della conoscenza essenziale, denominata funzionalizzazione dell'intuizione delle essenze. Asserisce Scheler: «la conoscenza delle essenze si funzionalizza (*funktionalisiert*) in una legge di semplice “applicazione” (*Anwendung*) dell'intelletto orientato ai dati di fatto contingenti, il quale apprende, seziona, guarda, giudica “in modo determinato” il mondo dei dati di fatto (*Tatsachenwelt*) contingenti, “secondo” connessioni essenziali»<sup>575</sup>. Pertanto quello che precedentemente era un oggetto di pensiero diviene forma di pensiero e ciò che era oggetto d'amore, diventa forma d'amore e così via. Ogni qual volta, cioè, che si conclude attraverso un sillogismo, senza tuttavia che si deduca a partire da esso, ovvero senza che si sia colto spiritualmente il principio da esso stesso formulato, le intuizioni eidetiche entrano in funzione. Soltanto sperando la mancanza di correttezza o la deviazione da una legge di cui non si ha spiritualmente consapevolezza, si giunge alla coscienza che si è stati diretti da un'intuizione pregressa. Ciò succede, ad esempio, nei casi in cui i moti coscienziali stimolano certe obiezioni contro il falso, più che indicare il bene: nondimeno, a parere di Scheler, anche in queste situazioni è presente un'idea positiva del bene stesso. Quindi «quando le intuizioni essenziali “funzionalizzano” ha luogo una specie di vera crescita dello spirito umano, sia nella vita del singolo, sia nel corso della storia (attraverso la mediazione non dell'ereditarietà, bensì della tradizione), che è essenzialmente diversa da tutte le capacità acquisite ed eventualmente ereditate attraverso la semplice influenza sull'organismo umano e sulle zone sensitive; e anche da ogni genesi meramente psicologico-intellettuale (secondo le leggi di associazione, di esercizio e quelle psico-vitali)»<sup>576</sup>. Per il tramite della funzionalizzazione dell'intuizione essenziale diviene intellegibile, per esempio, il divenire e la progressione della ragione, ossia del suo bagaglio di leggi aprioriche selettive e funzionali. E diventa per noi altrettanto comprensibile come sia in effetti un'illusione la convinzione kantiana della sussistenza nella ragione umana di leggi originarie e invariabili. Tutte le sfere di dati di fatto sono infatti diverse per i vari uomini e gruppi umani, pertanto anche il complesso di intuizioni

---

<sup>575</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 523. Traduzione modificata.

<sup>576</sup> *Ibi*, p. 523-525. Traduzione modificata.

essenziali può essere differente tra di loro, senza che al contempo risulti inficiato il carattere apriorico ed evidente dell'intuire eidetico stesso. Ciò è la conseguenza del fatto che, essendo dissimile tra gli individui il pervenimento al regno di dati di fatto contingenti, anche le funzioni eidetiche saranno diverse tra di loro in tutto quello che superi i confini delle mere leggi formali basilari degli oggetti in quanto tali.

A crescere, per Scheler, non è solo l'ambito dell'esperire contingente, ma anche quello dello spirito umano razionale, delle sue funzioni e legalità. A causa di questo principio (per cui non vi è solo una progressione spirituale nelle conoscenze, ma anche delle funzioni e della componente energetica nell'acquisizione conoscitiva) si deve concludere che «in nessun punto della storia lo spirito umano razionale si può determinare filosoficamente in modo *completo*, piuttosto sempre e solo in modo *incompleto* – in tutti gli ambiti della noetica»<sup>577</sup>. Oltretutto questa crescita non riceve alcun condizionamento dalla variazione della porzione organica umana, a differenza di ciò che ritenevano A. Lange e H. Spencer; anzi è proprio una causa scatenante (*auslösende Ursache*) per lo sviluppo indipendente autonomo della ragione spirituale umana a costituire l'eminente fissazione biologica (*biologische Fixiertheit*) dell'uomo inteso come organismo maggiormente differenziato. In altri termini, proprio poiché l'essere umano è la tipologia animale più fissa nella storia evolutiva, è stato indotto a far entrare in gioco in maniera fattuale anche la capacità di sviluppo del suo spirito razionale, la quale gli consente di bilanciare il perduto in termini evolutivi e biologici.

Scheler con questa sua teoria dello sviluppo spirituale razionale oltrepassa il cosiddetto europeismo culturale. Ritenendo che lo spirito razionale abbia visionato non solo parti differenti del mondo reale contingente, ma anche porzioni diverse del mondo essenziale, suppone concomitantemente che siano di genere differente, per i vari uomini e cerchie antropiche, anche le forme funzionali aprioriche. Pertanto le grandi culture e i sistemi di sapere umani hanno valore per sé e si configurano come reciprocamente insurrogabili. Ma se è così, è già possibile rintracciare nello scritto del '21, *Probleme der Religion*, i rudimenti dell'armonizzazione culturale sostenuta successivamente, dal momento che in esso l'autore asserisce pareneticamente:

---

<sup>577</sup> *Ibi*, p. 527.

«il fatto che soltanto una *collaborazione* della conoscenza, una *cooperazione* dell'umanità nelle supreme attività dello spirito (anche nella rettitudine ideale della loro applicazione) può produrre una conoscenza *completa* del mondo delle essenze non è insito nella causalità della storia o del sangue e delle disposizioni di razza – tantomeno nella mera divisione del lavoro – bensì nell'essenza della ragione e della conoscenza *stessa*. Mentre, infatti, i popoli, le razze e altri gruppi (e per ultimo gli individui) possono in linea di principio sostituirsi reciprocamente in ogni applicazione dell'eguale sapere *a priori* alla conoscenza della realtà contingente di questo mondo [...], per la sfera delle *essenze* le cose stanno in modo del tutto *differente*: qui l'*insostituibilità* dell'uomo attraverso un altro uomo è un principio assoluto – non solo relativo – e proprio per questo la collaborazione e il completamento diventano un puro imperativo oggettivo assoluto – un imperativo oggettivo, che è insito nell'essenza stessa di questo genere fondamentale di conoscenza»<sup>578</sup>.

Da questa teoria deriva anche l'ammissibilità di un possibile disfacimento (*Entwerden*) e riduzione dello spirito umano razionale. Non solo infatti il sapere riferito al regno essenziale può aumentare e anche decrescere durante il processo storico, piuttosto ogni porzione puntuale dell'unico flusso accadimentale può permettere o ostacolare lo stesso accesso all'intuizione essenziale. Ciò vuol dire che lo stesso spirito razionale, indipendentemente dalle induzioni e dai contenuti sensibili, «può crescere o diminuire durante la funzionalizzazione delle intuizioni essenziali» e che inoltre «in rapporto alla conoscenza delle essenze [...] le epoche e le ere della storia umana sono per principio altrettanto insostituibili, quanto gli individui e i popoli ad esse contemporanei»<sup>579</sup>. È possibile quindi che una determinata epoca sia stata capace di penetrare gnoseologicamente il regno eidetico secondo un orientamento che nessun'altra abbia nemmeno intravisto, e che per questa ragione le epoche susseguenti siano coartate a custodire, a mo' di tesoro di conoscenza perennemente valevole, ciò che sia stato raggiunto da essa. Serbando tale tesoro, queste dovrebbero poi solo applicarlo al reale contingente.

---

<sup>578</sup> *Ibi*, p. 533.

<sup>579</sup> *Ibi*, p. 535.

La cooperazione umana è insita pertanto nella natura stessa della conoscenza eidetica e della sua funzionalizzazione, dal momento che quest'ultima è direttamente dipendente dal possesso dei contenuti gnoseologici e dal tramandarsi di esso. Chiarisce Scheler: «non si tratta qui del fatto che ciascuno che arriva sta sulle spalle di colui che precede – dotato di *uguali* forze spirituali per conoscere e vedere come il suo predecessore –, ma del fatto del tutto diverso che quello non possiede affatto le stesse *forze* (o parte di esse) che possedeva il predecessore. Così, non soltanto nelle questioni supreme della filosofia, ma già in *ogni* questione di osservazione realmente filosofica (cioè in questioni di intuizioni d'essenze) tutti i filosofi di tutta la storia universale devono discutere la questione per così dire in *comunità* (cioè nell'atto del ricercare e del conoscere l'uno con l'altro) [...]. Essi devono costruire nell'edificio di *una “philosophia perennis”*, tutti uniti»<sup>580</sup>. E questa edificazione, secondo l'autore, deve avvenire prendendo in considerazione sempre anche le regole storiche di distribuzione (*historische Verteilungsregeln*) delle forze conoscitive medesime. Ciononostante qualsiasi pensatore non è costretto all'accettazione di quei contenuti eidetici che eredita, prescindendo da una loro disamina. Deve tuttavia sempre tenere presente che magari non vede o non sia in possesso della facoltà di vedere quello che le altre epoche hanno visto.

### 8.3.2 La *Wesensschau*

Si è detto che per pervenire alle *Tatsachen* pure è necessario un particolare atto conoscitivo che Scheler denomina intuizione eidetica o visione essenziale. Bisogna, prima di proseguire, soffermarsi su di esso, specificandone le caratteristiche. Innanzitutto chiariamo che dal fatto che le essenze siano intuite non consegue alcun loro carattere innato o connaturale. Tantomeno è possibile considerarle come estrapolate da un processo induttivo (poiché esse non si generano attraverso l'osservazione) o kantianamente come forme e leggi funzionali sintetiche. Per quel che riguarda specificatamente quest'ultimo punto, Scheler ribadisce che il pensare e il conoscere non possono creare, produrre né formare alcunché. È una pure invenzione del criticismo, basata su presupposti sensualisti-meccanicistici, che il materiale sensibile inizialmente caotico venga sintetizzato attraverso

---

<sup>580</sup> *Ibi*, p. 537.

funzioni categoriali. In verità ciò che Kant denomina come categorie non sono altro che «*determinazioni oggettive (Gegenstandsbestimmtheiten)* che appartengono al dato stesso»<sup>581</sup>. Il contenuto intuitivo manifestantesi è infatti assai più ricco del materiale parziale fornito da una sensazione, la quale non costituisce, peraltro, mai una parte reale del dato, bensì esclusivamente un prodotto di paragone fittizio (*fiktives Vergleichsprodukt*) relativo alla comparazione degli atti unitari e intenzionali della percezione, le cui componenti funzionali variano anche nella costanza degli stimoli.

Se si vuole individuare fenomenologicamente tale materiale sensibile, lo si dovrà definire «come quel contenuto che comporta con il suo apparire e scomparire una qualche modifica della *nostra* esperienza vissuta del *corpo*»<sup>582</sup>. Non rientrano perciò in questa descrizione unicamente le sensazioni olfattive, tattili etc., ma anche fame, sete, dolore, e tutte le sensazioni organiche localizzate. Per comodità di linguaggio si possono comprendere anche tutte le componenti del mondo esterno che inducano una mutazione proprio-corporea. In questo senso esteso la sensazione non è né un oggetto determinato e nemmeno un contenuto d'intuizione, ma meramente la «*direzione della variazione del mondo fenomenico esterno (ed interno)*, acquisita nel vissuto individuale come *dipendente dalla presenza corporea*. È questa l'essenza della “sensazione”; in concreto, “sensazione” è tutto ciò che può variare in una determinata direzione»<sup>583</sup>.

Così definita, la sensazione non coincide ovviamente col significato che solitamente si attribuisce al termine, giacché solo confrontando un complesso di fenomeni esterni perduranti e uno di stati corporei, si è capaci di individuare quale mutazione fenomenica vi sia in concomitanza con la variazione di tali stati. Essa nel senso scheleriano indica piuttosto solo una relazione variabile, il cui contenuto è il punto definitivo individuato attraverso il suddetto raffronto. È privo di significato quindi parlare di sensazione pura, poiché «essa è sempre un X da definire, o meglio un simbolo che consente di descrivere l'insieme delle variabili»<sup>584</sup>. La pura sensazione del colore rosso, ad esempio, non è mai data; ad essere sentito visivamente è sempre e soltanto il rosso di un oggetto. Considerato in questa prospettiva, è stato sopravvalutato il ruolo che la filosofia

---

<sup>581</sup> *Ibi*, p. 517.

<sup>582</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 86.

<sup>583</sup> *Ibidem*.

<sup>584</sup> *Ibi*, p. 87.

tradizionale ha attribuito alla nostra componente sensibile. Il detto *nihil est in intellectu, quod fuerit in sensu* è privo di riscontro fenomenologico. La sensazione non ha difatti alcuna funzione conoscitiva: essa può essere più veritieramente configurata «come un sistema di segni e segnali (*Zeichen- und Signalsystem*) per quelle reazioni dell'organismo richieste per sopravvivere»<sup>585</sup>. Non produce perciò né materiale intuitivo né esperienza, ma analizza solamente, selezionando ciò che fattivamente è utile o nocivo per il soggetto organico. Dal momento che la sensibilità è soltanto analizzatrice e selezionatrice, ad essa non spetta né il primato cronologico (nel senso di essere la più originaria) né quello effettivo (secondo il significato di rappresentare l'unica possibile) dell'esperienza. Molto prima della sensazione sono sempre dati, difatti, ad ogni essere spirituale i contenuti strutturali della propria *Umwelt*. E di questi divengono contenuti sensibili solo quelli di rilevanza vitale.

Ciononostante si deve riconoscere la sussistenza di una relazione fra intuizione e sensazione, poiché non si può ignorare in alcun modo che l'uomo sia composto anche di un elemento organico direttamente legato alla sensibilità. In questo senso Scheler precisa: «anche se vi fosse un'intuizione pura dei dati di fatto, una pura intuizione non-sensibile di essi – che è distante allo stesso modo tanto dal pensiero mediato e dalla deduzione quanto dalla percezione sensibile –, nella misura in cui un essere vivente la compie e ne è portatore, non la si potrebbe effettuare altrimenti che in modo reale, cioè attraverso e per mezzo di una organizzazione sensibile»<sup>586</sup>. Tuttavia ciò non prova assolutamente né che non vi sia un'intuizione pura né che quest'ultima sgorgi interamente dall'interazione con la sensibilità né tantomeno che la sensazione stessa sia qualcosa di più di una mera condizione realizzativa e faccia parte invece dell'essenza dell'intuizione. La sensazione difatti non partecipa mai alla manifestazione della *Tatsache* fenomenologica, che si pone sempre al di là e indipendentemente da essa. Compito pertanto della filosofia sarà proprio quello di non ridursi a strutturare i contenuti intuitivi, partendo dalle sensazioni, ma al contrario di «purificare il più possibile tali contenuti dalle sensazioni organiche concomitanti» e al contempo «enucleare quelle determinazioni dei contenuti intuitivi che

<sup>585</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 643.

<sup>586</sup> M. SCHELER, *Lehre von drei Tatsachen*, in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 1: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, GW X, op. cit., p. 444.



non siano contenuti dell'intuizione “pura”, ma che siano tali solo in quanto strettamente connessi alle sensazioni organiche ed abbiano pertanto *acquisito* un significato di “simboli” grazie ad un eventuale cambiamento dello stato corporeo»<sup>587</sup>.

Attraverso la teoria della sensazione qui descritta, Scheler mira a criticare i presupposti gnoseologici kantiani e sensistici, utilizzando per tale fine anche il concetto di intuizione categoriale husserliano. Lo si può rilevare, quando ad esempio sostiene che le categorie sono determinazioni oggettive del dato. Ciononostante egli non si esime di essere ancora più radicale di Husserl stesso: tale intuizione categoriale che quest'ultimo ritiene fondata su quella sensibile, nella visione scheleriana deve essere reputata come assolutamente originaria. Fornendola di un simile rapporto fondativo, l'autore delle *Ideen* si situerebbe infatti ancora nel solco del sensismo, poiché non si svincolerebbe dal presupposto che i contenuti sensibili siano fondanti per ogni altra materia intuitiva.<sup>588</sup>

Che sia quindi categoriale o eidetica *stricto sensu*, l'intuizione non si basa sull'esperienza. La conoscenza fenomenologica, che la utilizza, pertanto dovrà adoperare nelle sue speculazioni i dati di fatto che essa porge, ossia «una serie di verità che, pur trovate (*gefunden*) in questa realtà contingente del mondo, non valgono soltanto qui, ma per ogni possibile realtà del mondo: dunque anche per quella parte di realtà che *eccede* i limiti di ogni possibile esperienza essenziale, posti dall'esperienza soltanto induttiva e accidentale»<sup>589</sup>. Non si tratta di astrarre empiricamente tali dati di fatto, piuttosto di rintracciarli nell'intuizione stessa. La differenza è sostanziale: l'astrazione passa dalla molteplicità oggettuale osservata all'idea di quegli oggetti; l'intuizione essenziale è piuttosto un atto di ideazione (*Ideierung*)<sup>590</sup>. E, per Scheler, quest'ultimo costituisce l'atto

---

<sup>587</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 87.

<sup>588</sup> «Anche laddove siano ammessi contenuti non-sensibili e magari intuitivi, che in nessun modo si realizzano nelle relazioni o che siano provocati e prodotti dall'attività dell'intelletto, come nei suddetti, si suppone di poter comunque affermare (io cito qui solo Husserl) che l'intuizione categoriale sia certamente in rapporto all'intuizione sensibile una funzione autonoma, quindi mai comprensibile a partire dalla trasformazione di quest'ultima, ed anche che sia diversa da ogni «pensiero» inteso come un supporre meramente significativo (ad esempio l'intuizione dell'uguaglianza, della somiglianza, dell'unità, della totalità, della cosalità di significati omonimi che si compiono innanzitutto nell'intuizione) – ma, tuttavia, che ogni intuizione categoriale sia «fondata» e che soltanto l'«intuizione sensibile» sia un'intuizione non fondata» (M. SCHELER, *Lehre von drei Tatsachen*, in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 1: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, GW X, op. cit., pp. 448 e s).

<sup>589</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., pp. 734 e s.

<sup>590</sup> J. Geyser, che taccia Scheler di idealismo, ed E. Przywara, che invece lo accusa di oggettivismo scolastico, sono concordi nel ritenere che vi sia una differenza sostanziale nel modo d'intendere il pervenimento alla conoscenza eidetica fra Scheler e la scolastica. Mentre per il primo infatti si giungerebbe alle essenze

eminentemente spirituale e quindi unicamente umano; ciò che, in sostanza, differenzia l'uomo dall'animale. Esso «designa [...] la capacità di afferrare le forme essenziali partendo da un semplice esempio delle regioni essenziali considerate, e questo indipendentemente dal numero di osservazioni e delle conclusioni induttive che noi compiamo»<sup>591</sup>. La conoscenza che se ne ottiene ha valore per tutti i possibili oggetti della stessa essenza e naturalmente in modo indipendente dalla sensibilità. La scienza stessa non può farne meno: le essenze rappresentano infatti quegli assiomi supremi che la orientano nell'induzione, nella deduzione e nella mera osservazione. Ma se l'atto propriamente umano è il compimento dell'ideazione, che si concreta in un esonero dalla contingenza sensibile-reale per accedere alle aree eidetiche dell'essere, lo stesso modo di essere-uomo consterà nella capacità di prescindere dal reale per vedere le essenze. Più che rappresentare una rottura tra sensazione e intellesione, l'ideazione si configura pertanto come una facoltà che si aggiunge alle altre e che rende l'uomo un essere differente da tutti gli altri viventi. D'altronde la fenomenologia scheleriana porta con sé come elemento distintivo proprio l'aggancio alla vita nella sua concretezza. V'è un'attenzione spassionata alla sfera bio-organica dell'uomo con disamine acribiche delle acquisizioni nelle diverse materie delle scienze positive, dalla biologia alla fisica, classica e moderna, agli studi antropologici. E se Scheler tiene così tanto in considerazione l'analisi del reale rispetto all'uomo, al punto che ha indotto a connotare la sua fenomenologia appunto come realista,

---

per un'intuizione diretta, prescindendo dall'elemento sensibile, per la scolastica vi si è condotti per astrazione da quest'ultimo. In questo senso Scheler seguirebbe la tradizione platonico-agostiniana, per cui le essenze sono un oggetto immediato dello spirito, e non quella aristotelico-tomista, secondo la quale sono invece plasmate da esso (cfr. J. GEYSER, *Max Schelers Phänomenologie der Religion. Nach ihren wesentlichsten Lehren allgemeinverständlich dargestellt und beurteilt*, op. cit., pp. 15-29; E. PRZYWARA, *Religionsbegründung. Max Scheler - J. H. Newman*, op. cit., pp. 10-15). Di diversa opinione è E. Stein che sostiene che ciò che tutti i fenomenologi indicano con intuizione è assai simile a ciò che la scolastica e la filosofia tradizionale in genere chiama "astrazione" (E. STEIN, *Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade*, Herder, Freiburg 1959, p. 126). Sulla stessa linea della pensatrice c'è anche B. Lorscheid (cfr. B. LORSCHIED, *Das Leibphänomen. Schelers Wesensontologie des Leiblichen*, op. cit., p. 11). Ferretti si distacca invece da queste interpretazioni sostenendo che: «la differenza tra Scheler e la tradizione classica aristotelico-tomista [...] ha come radice il concetto di sensazione e quello di realtà. Scheler, infatti, negando da un lato alle sensazioni ogni intenzionalità e riducendole [...] a semplici modificazioni organiche sentite, con funzione vitale pratica, e considerando dall'altro [...] la realtà come identica all'impulso vitale contingente, intenderà l'intuizione delle essenze come un'operazione di completa rottura con la sensazione e addirittura con la realtà, negando quella continuità fra sensazione e intellesione, e tanto più fra essenza ideale e realtà, che era una caratteristica di quella concezione classica tradizionale» (G. FERRETTI, *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, op. cit., p. 63).

<sup>591</sup> M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 136.

è perché qualsiasi studio antropico non può prescindervi, qualora voglia comprendere filosoficamente il posto occupato dall'uomo soltanto nell'universo. Egli fa tutt'altro dunque che escludere la realtà dall'essenza umana; è solo che non si acquieta a ricondurvi nella sua contingenza l'intero essere-uomo, a reputare, in sostanza, quest'ultimo su un gradino evolutivo (inferiore o superiore, non ha importanza), differenziato dall'ulteriore mondo organico solo per grado. È per tale ragione che la sua speculazione sarà giudicata, non a torto, come foriera delle problematiche esistenzialiste.

### 8.3.3 L'essenza della filosofia

A partire dal 1912 la fenomenologia scheleriana acquisirà tratti autonomi e, per alcuni aspetti, di contrapposizione rispetto a quella husserliana. Risale infatti a quell'anno la pubblicazione di *Die Idole der Selbsterkenntnis*, in cui in nota è presente la già citata critica alla svolta trascendentale dell'autore delle *Ideen*. A Scheler, che con tanta sofferenza si era staccato dal neokantismo marburghese, tanto da ritirare dalla pubblicazione uno scritto sulla logica (le cui bozze erano peraltro già state corrette), in cui non riconosceva più il proprio pensiero<sup>592</sup>, non poteva apparire intellettualmente onesta la nuova posizione di Husserl, che egli giudicava, tra l'altro, come un passo indietro per il movimento fenomenologico. L'autore sente pertanto il dovere di rimproverare a questi di essersi distaccato dall'impostazione delle *Logische Untersuchungen*, quel saggio del 1900 dove non si conferisce proprio alcun privilegio d'evidenza alla percezione interna rispetto all'esterna; e si rammarica nel concludere che lo stesso «Husserl ha qui mutato opinione. In effetti mi sembra scambiare l'essenza del fenomeno con quello dello psichico, fenomenologia e psicologia»<sup>593</sup>. Quest'ultime sono tuttavia inidentificabili: la fenomenologia dello psichico ha in effetti così poco a che fare con la psicologia quanto quella del numero con l'aritmetica. Se Husserl designa come fenomeno tutto ciò che è dato nell'atto vivente, ossia quello che è autodato, questa definizione vale tanto per i

---

<sup>592</sup> Sul patito distacco dal neokantismo si cfr. G. MANCUSO, *Il giovane Scheler (1899-1906)*, op. cit., pp. 149 e ss. Nel testo si fa riferimento anche ad una lettera spedita da Scheler ad Eucken, in cui si manifesta tutto il disagio che condurrà l'autore a tentare nuovi percorsi filosofici e al ritiro del citato scritto sulla logica.

<sup>593</sup> M. SCHELER, *Gli idoli della conoscenza di sé*, in M. SCHELER, *Il valore della vita emotiva*, op. cit., p. 91 n. 23.

fenomeni psichici che per i fisici. Certo l'unità dello psichico ha forme proprie; non vi si possono traslare i concetti che pertengono alla scienza, ma non si deve nemmeno precipitosamente arrivare alla conclusione che questi non possiedano significato nella sfera della psiche. È necessario invece «liberarli dalle modalità specifiche da essi assunte nella sfera della percezione esterna e dalla molteplicità particolare dell'essere naturale, dalla reciproca esteriorità spazio-temporale»<sup>594</sup>. L'osservazione e la dottrina causale non possono, è vero, corroborare o confutare alcunché per la fenomenologia del mondo interiore, dal momento che l'eidologia è il presupposto d'ogni psicologia e non viceversa, ma «ci sembra – conclude anche un po' sarcasticamente Scheler – che Husserl *non* abbia dimostrato che ciò sia meno valido per la scienza della natura, nonché per la matematica»<sup>595</sup>.

Ciononostante ancora nel 1914 Scheler si mostra in accordo con Husserl per quel che concerne il concetto di riduzione<sup>596</sup>. Si deve però ritenere tale ammissione, più che un'adesione, un riconoscimento, visto che nello stesso saggio<sup>597</sup>, e ancora di più nella prefazione alla prima edizione del *Formalismus*<sup>598</sup>, rivendica la propria autonomia nell'interpretazione dell'*Einstellung* fenomenologica. Autonomia che, peraltro, è ben accertabile nel suo intendere l'essenza della filosofia. L'argomento – ammette Scheler – è complesso di per sé, poiché non si può ricorrere come in altre branche a concetti fondamentali individuati attraverso la filosofia stessa. Quest'ultima deve invece fondarsi da sé: bisogna investirla, in sintesi, di quel compito che l'autore denomina dell'autocostituzione (*Selbstkonstitution*). Tale compito è legittimato anche «dal fatto che la filosofia, secondo la sua intenzione essenziale, deve porsi in ogni caso come una *conoscenza priva di presupposti (voraussetzungslose Erkenntnis)* – oppure, per evitare di

---

<sup>594</sup> *Ibi*, p. 92.

<sup>595</sup> *Ibidem*.

<sup>596</sup> M. SCHELER, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, in M. SCHELER, *Scritti sulla fenomenologia e sull'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza – Ordo amoris*, op. cit., p. 70.

<sup>597</sup> *Ibi*, pp. 55 e s.

<sup>598</sup> «Dobbiamo agli importanti lavori di Edmund Husserl la coscienza metodologica dell'unità e del senso dell'atteggiamento fenomenologico che unisce i collaboratori dello “*Jahrbuch*” al di là delle diverse visioni del mondo o delle singole posizioni filosofiche. [...] Ma per quanto concerne il modo di concepire, comprendere e realizzare quest'atteggiamento nonché e, *a fortiori*, per quanto riguarda la sua applicazione agli insieme dei problemi qui trattati, l'autore si sente in obbligo di reclamare, per ogni singolo punto, una responsabilità esclusiva ed una esclusiva paternità» (M. SCHELER, *Prefazione alla prima edizione*, in M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 4).

anticipare qui una scelta filosofica quanto al vero e al falso – come una conoscenza oggettivamente *quanto più possibile* priva di presupposti»<sup>599</sup>. Ciò sta a dimostrare che non può presumere come vere le conoscenze storiche o storico-filosofiche, né tantomeno quelle scientifiche o rivelate. Qualsiasi modo di pensare, precostituito su queste basi, manca infatti di quella suddetta caratteristica. Solo se cerca e rinviene la propria essenza attraverso di sé, quindi la filosofia potrà essere autonoma.

Individuato su quali basi deve poggiare l'*eidos* filosofico, rimane ancora aperta la questione del modo con cui pervenirvi. Scheler utilizza una via indiretta: «eppure sono convinto del fatto che, almeno euristicamente – prescindendo dalla precedenza oggettiva di una questione sull'altra – *questa* via della determinazione dell'ambito oggettivo attraverso il tipo di persona (*Persontypus*), sia più sicura e univoca nei suoi risultati, di qualsiasi altro procedimento»<sup>600</sup>. Al fatto che si riconosce che ad esempio Platone o Aristotele siano autentici filosofi non si giunge tramite induzione empirica, piuttosto per un'*idea* (ancora celata alla coscienza concettuale e valutativa) di un determinato atteggiamento fondamentale verso le cose, il quale è primariamente di specie spirituale e informato dall'essere personale. Ovviamente una disamina del genere ha dei limiti. È impensabile trovare la sfera della fisica o della biologia in questo modo. Tuttavia essa è un metodo assolutamente necessario per quelle regioni autonome dell'essere indefinibili tramite i loro oggetti individuati empiricamente o tramite un bisogno umano, giacché queste costituiscono un regno valido solo in se stesso. In ragione di ciò la possibilità di rinvenire la sfera oggettiva della filosofia dalla scoperta dell'*idea* che ci consente di definire determinati uomini filosofi è una conferma *a posteriori* dell'autonomia stessa della filosofia.

Nell'analizzare le grandi personalità filosofiche, Scheler fa riferimento innanzitutto alla filosofia classica. I pensatori antichi, a differenza dei moderni, non pretendevano di individuare l'essenza della filosofia in relazione all'organizzazione sociale o per mezzo della *Weltanschauung* naturale, piuttosto avevano ben compreso che alla speculazione filosofica perteneva una specifica regione ontologica, cui si riusciva a giungervi

---

<sup>599</sup> M. SCHELER, *L'essenza della filosofia. E la condizione morale della conoscenza filosofica*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 227. Traduzione modificata.

<sup>600</sup> *Ibi*, p. 229.

spiritualmente solo tramite un determinato atto personale, che difetta invece nella visione naturale del mondo. Quest'atto era di tipo morale e appariva loro come ciò che consentiva di eliminare quegli ostacoli della persona, immersa nella condizione naturale, per pervenire a quel regno dell'essere autentico, che è la sede della filosofia. Quando ad esempio Platone ha intenzione di condurre un suo discepolo all'essenza di quest'ultima, non fa che illustrare in diversi modi tale atto: lo definisce “il movimento delle ali dell'anima” e “ascesi dell'essere personale verso le essenze”. La molla (*Spannfeder*) che realizza quest'ascesi è l'*Eros*, dunque l'amore, in questo caso per le essenze. Benché questa sia una definizione eccessivamente imbevuta di una determinata dottrina per fondarvi la filosofia, Platone ha ragione nel ritenere che vi sia «1. la necessità di un atto integrale (*Gesamtakt*) del nucleo della persona, che *non* è ancora contenuto nella concezione naturale del mondo e in tutto il desiderio di sapere che in essa si fonda, per rendere visibile allo spirito anche solo *l'oggetto* della filosofia» e che «2. la necessità che quest'atto sia fondato su un atto di *amore* dall'essenza assai ben determinata»<sup>601</sup>. Partendo da ciò è possibile ora chiarire l'*eidos* dell'atteggiamento spirituale che deve essere posto a fondamento di ogni speculazione filosofica: esso è, per Scheler, «un atto di partecipazione determinato dall'amore del nucleo di una persona umana finita all'essenza di tutte le cose possibili. E un uomo che incarna l'essenza del “filosofo” è un uomo che assume questo atteggiamento nei confronti del mondo e lo è solo nella misura in cui lo assume»<sup>602</sup>. Tuttavia una simile definizione non è sufficiente per individuare l'*Einstellung* filosofica. È necessario non trascurare infatti la condizione del filosofo, ovvero di essere un *Erkennender*, un conoscitore, e quella della filosofia, ossia di essere *Erkenntnis*, conoscenza. Questa caratteristica rende necessariamente la seconda intellettualistica, al di là dei risultati cui conduce. D'altronde quest'ultimi consistono unicamente nel contenuto delle essenze oggettive e nella loro gerarchia e pertanto nel contenuto di un'essenza specifica che costituisce l'essenza originaria di tutte le altre. E ciò in base al fatto che la filosofia è, in ultima analisi, eideticamente una partecipazione (*Teilnahme*) essenziale. Difatti è proprio in conformità al contenuto dell'essenza originaria che la partecipazione all'essere assume la sua forma fondamentale. Tuttavia v'è da fare un distinguo tra l'essere

---

<sup>601</sup> *Ibi*, p. 237.

<sup>602</sup> *Ibidem*.

degli oggetti (*Sein der Gegenstande*) e l'essere-oggetto dell'essere (*Gegenstandsein des Seins*) (i cui confini sono anche i limiti di possibilità *a priori* di ogni conoscenza), poiché il primo si estende molto al di là dell'altro. Solo quando l'essere eidetico è oggettivamente contenutisticamente, la conoscenza si configura come la forma adeguata di una possibile partecipazione ad esso, e la filosofia non necessita di porsi limiti. La conferma di una simile visione si ritrova proprio nella differenza tra la speculazione ontologica dei filosofi dell'antichità (Platone e Aristotele *in primis*) e quella dei pensatori cristiani. I primi indicavano il fine della speculazione filosofica nella partecipazione dell'uomo all'essenziale. Ora, dal momento che inoltre gli esiti della loro dottrina individuavano l'essenza originaria della filosofia in una realtà oggettivamente relata alla conoscenza, essi dovevano necessariamente vedere anche quest'ultima come una partecipazione al regno eidetico, partecipazione che giudicavano umanamente realizzabile tramite atti spontanei dello spirito. La situazione invece mutò con il Cristianesimo, cioè allorché s'identificò il contenuto dell'essenza originaria con l'atto d'amore divino. Pur continuando a credere che la filosofia fosse una conoscenza, il cui fine è la partecipazione all'essere dell'essenza originaria, anzi proprio in base ad un simile presupposto, i filosofi cristiani ritennero che questo suo fine non fosse raggiungibile in modo autonomo. Difatti, per partecipare ad un essere che non sia oggetto ma atto, non si può utilizzare la conoscenza oggettuale, ma è necessario co-eseguire questo stesso atto. Da ciò consegue che, se la filosofia desidera compiere la sua precipua tipologia essenziale di partecipazione, allora quest'ultima deve essere già stata realizzata con l'insediamento nel centro dell'amore umano, ossia nel centro personale. Visione questa che comporta, come corollario, il fatto che la speculazione filosofica possieda già in sé una facoltà autolimitante, derivata dai suoi stessi presupposti, e che inoltre essa si debba sottomettere liberamente ad un'altra forma eidetica di partecipazione, quella della fede. In base a ciò è naturale che lo stesso *status* di essere filosofo o saggio passi in secondo piano rispetto a quello di essere santo. Non ne deriva al contrario una negazione della dignità della filosofia; essa rimane in ogni caso la *regina scientiarum*, pur configurandosi al contempo anche come l'ancella della fede. Pertanto la sua limitazione volontaria è da intendere per questi pensatori come la più piena realizzazione dell'autonomia che le compete, ponendosi in esatta antinomia con l'immissione di un principio eteronomo di limitazione. La dimostrazione di ciò,

d'altronde, è sita nel fatto che per il pensiero cristiano l'oggetto dell'analisi filosofica era da considerarsi illimitato, giacché le spettava lo studio dei fondamenti e delle cause ultime.

La doppia istanza di essere *ancilla fidei* e *regina scientiarum* fu misconosciuta dal pensiero moderno, che ribaltò il suddetto binomio. La filosofia fu declassata ad *ancilla scientiarum* ed usurpatrice della fede, con l'assegnazione della funzione di unificare i risultati delle varie scienze positive in una concezione sistematica o di quella di stabilire i presupposti e le metodologie di quest'ultime. Ma è facile palesare, secondo Scheler, come «la nuova relazione fondamentale della filosofia con la fede e le scienze rappresenta la *perversione dei veri rapporti* più profonda radicale e grave di conseguenze, mai raggiunta nella cultura europea, e che anche questa perversione è solo un esempio particolare di quella assai più ampia manifestazione di quell'intimo *sovvertimento dell'ordine dei valori* (*Umsturz aller Wertordnung*), di quel *désordre* dello spirito e del cuore che costituisce l'anima dell'epoca capitalistica»<sup>603</sup>. Solo dunque se la filosofia torna ad essere libera serva della fede, può riacquistare il ruolo di regina delle scienze.

D'altronde la differenza tra l'essenza di quest'ultime e quella della filosofia è rilevante: esse sono molteplici, la filosofia è una. Non esiste quindi “la scienza”, ma “le scienze”, il cui oggetto è sempre specifico e richiede l'utilizzo di ben determinate e precipue funzioni spirituali. Nella filosofia, al contrario, è la totalità concreta della persona ad entrare in gioco, la quale comprende tutto il complesso funzionale fattivamente attivo. Anche quindi nella disamina di una questione circoscritta ad un ambito particolare a partecipare è la persona nella sua interezza. In questa prospettiva il filosofo deve essere reputato come il solo capace di rivelare e circoscrivere le forme intuitive dei restanti settori del sapere, perché gli è intrinseca la possibilità di oggettivarle in una *Anschauung* priva di forma. Pertanto ciò che è considerato come peculiarmente platonico, ovvero la rivendicazione che sia tutto l'uomo a cercare nella filosofia la partecipazione alle essenze, è in effetti «un requisito per la possibilità stessa di conoscere il suo oggetto, insita nell'unità essenziale e nella struttura problematica della filosofia»<sup>604</sup> stessa, requisito che peraltro non è fondato né sul piano psicologico né a livello

---

<sup>603</sup> *Ibi*, p. 249.

<sup>604</sup> *Ibi*, p. 273.



gnoseologico, piuttosto onticamente. Difatti le stesse regioni essenziali divengono intellegibili, solo quando si sia realizzata una reintegrazione delle forme intuitive, che pertengono loro eideticamente, nel centro personale con un punto di partenza unitario, e conservando inoltre la loro particolare differenziazione essenziale. Ma se l'uomo – come sostengono la filosofia antica e cristiana – deve partecipare alla realtà essenziale nella sua totalità, allora afferma Scheler che «suo scopo è anche una unificazione immediata (*unmittelbare Einigung*) tra il suo essere e la realtà essenziale; ossia il fine dell'uomo è divenire – attraverso i suoi atti – il correlato centrale di tutte le essenze possibili, e precisamente nell'ordine immanente di quest'ambito»<sup>605</sup>. Ciò comporta che lo stesso *Aktzentrum* umano debba realizzare, in modo eterno ed essenziale, se stesso e il proprio essere tramite quel tipo di partecipazione che si è descritto, e che inoltre il regno essenziale sia in sé relato ontologicamente all'essere personale. Dal momento che poi, per l'autore, l'idea di un centro personale infinito e concreto d'atti, correlato a tutte le essenze possibili, collima con quella di Dio, il tentativo umano di ascendere alle regioni eidetiche si configura concomitantemente come lo sforzo dell'uomo di trascendere se stesso come essere organico e rendersi simile al divino. Se poi questo sia un tentativo che porti a risultati, non riguarda l'essenza della filosofia e il suo atteggiamento, ma il suo contenuto.

Ancora una volta quindi l'autore parte da lontano, in questo caso dalla questione dell'essenza della filosofia, per giungere all'uomo come essere spirituale. Anche la speculazione filosofica infatti non può non pertenerne che ad un determinato atto della persona, intesa come centro spirituale concreto. E lo stesso vale per la coscienza intenzionale che confluisce anch'essa nel problema personale. Ciononostante il pensiero scheleriano non perde di oggettivismo, pur insistendo nella prospettiva trascendentale: la persona non è il luogo dove prende forma l'essere, ma solo quello ove esso si manifesta, divenendo intellegibile. Pertanto quella *unmittelbare Einigung*, di cui abbiamo parlato sopra, tra l'essere dell'uomo e l'essenza deve essere intesa nei termini di una vera e propria relazione ontologica, realizzantesi nella intenzionalità stessa sotto la condizione che queste due realtà, sebbene siano reciprocamente in partecipazione, non diventino mai parte l'una dell'altra. Ciò può essere considerato plausibile, solo se si ricorda che la persona non è oggettivabile e pertanto non è sullo stesso livello dell'altra realtà. Dal

---

<sup>605</sup> *Ibi*, p. 275.

momento che poi l'orizzonte personale non si esaurisce nell'essere presente, ma nella presenza dell'essere, è anche ovvio che nemmeno esso sia in sé riducibile ad oggetto, ma si configuri meramente come il correlato di ciò che è oggettivabile. Dunque si deve concludere che in Scheler quella «perfetta unità che si realizza nella conoscenza fra conoscente e conosciuto non è altro [...] che la coincidenza fra l'orizzonte [personale] e ciò che appare»<sup>606</sup>. È da escludersi pertanto nel suo pensiero ogni genere di dualismo gnoseologico fra soggetto e oggetto conoscitivo e qualsiasi risoluzione del secondo nel primo. In questo senso ad essere conservata è l'oggettività conoscitiva.

Al di là di ogni problematica gnoseologica, realizzare l'unificazione immediata tra centro personale e realtà essenziale non è solo un atto personale, ma anche morale. L'autore afferma chiaramente: «c'è una condotta (*Haltung*) morale che è condizione essenziale necessaria per quel particolare tipo di conoscenza che si chiama filosofica»<sup>607</sup>. Ogni cecità verso i valori deriva infatti proprio da un volere e da un agire improbo. Qualsiasi individuo deve quindi preliminarmente imparare ad essere virtuoso prima di poter intuire eideticamente il bene. Ciò si basa su quella che Scheler definisce una “legge inflessibile” tanto degli atti spirituali come delle funzioni inferiori, la quale asserisce:

«nell'ordine dei dati possibili dell'esperienza *della sfera oggettiva in generale*, le qualità valoriali e le unità di valore che appartengono a quest'ordine, sono *dati prima*, rispetto a ciò che appartiene alla dimensione *neutrale* dell'essere: dunque, nessuna unità del tutto priva di valore può diventare “*originariamente*” oggetto di una percezione, di un ricordo, di un'attesa, in seconda istanza del pensiero e del giudizio, a meno che la sua qualità *di valore* o la sua relazione valoriale con qualcos'altro [...] non ci sia già stata data in qualche modo in precedenza (qui il “prima” non implica necessariamente consequenzialità e durata temporale, ma solo l'ordine della sequenza o della durata di ciò che è dato nell'esperienza). Ogni essere neutrale o indifferente al valore (*wertfrei*) è dunque sempre tale, solo sulla base di

<sup>606</sup> G. FERRETTI, *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, op. cit., p. 78.

<sup>607</sup> M. SCHELER, *L'essenza della filosofia. E la condizione morale della conoscenza filosofica*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 257. Traduzione modificata. Ciò smentisce irrimediabilmente la tesi di Theunissen incentrata sul presupposto che Scheler preferisca il teoretico sul pratico (cfr. M. THEUNISSEN, *Wettersturm und Stille. Über die Weltdeutung Schelers und ihr Verhältnis zum Seinsdenken*, in AA. VV., *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, op. cit., p. 102).

un'*astrazione* più o meno artificiale, attraverso la quale noi prescindiamo dal suo valore che è non solo sempre “co-dato”, ma anche sempre pre-dato»<sup>608</sup>.

In sostanza, per Scheler, il valore degli oggetti precede il loro essere. Ciò vale tanto per le *Weltanschauung* dei diversi popoli, nel senso che sono le strutture della coscienza assiologica a fornire la forma normativa (*Gestaltungsgesetz*) ultima alla visione del mondo complessiva di quest'ultimi, come per il processo storico della conoscenza, giacché gli oggetti di esso devono essere amati o odiati, prima di essere conosciuti con l'intelletto. Sentenzia dunque categoricamente Scheler: «ovunque l'“amante” (*Liebhaber*) precede il conoscente (*Kenner*)»<sup>609</sup>; o meglio, come afferma in uno scritto quasi contemporaneo: «prima ancora di essere un *ens cogitans* o un *ens volens*, l'uomo è un *ens amans*»<sup>610</sup>. Non è possibile che vi sia pertanto un ambito ontico, la cui analisi non passi per una fase empatica, prima di accedere a quella della disamina neutrale. Non bisogna tuttavia fraintendere simili asserzioni: da questo primato della datità assiologica rispetto all'ontologica non deriva infatti, per Scheler, «alcuna *intrinseca* priorità *in sé* del valore sull'essere»<sup>611</sup>. D'altronde, seconda la regola aristotelica, ciò che in quanto tale è posteriore, può essere per noi anteriore. Quello che invece dalla relazione tra essere e valore si può correttamente desumere è che, poiché, come si è visto, il dato assiologico evidente presuppone una determinata condizione morale, allora «anche la possibilità di *accedere* allo stesso *essere* assoluto è *indirettamente* connessa con questa “condizione morale”»<sup>612</sup>. Quindi il dato assiologico manifestantesi nell'intuizione possiede già in sé una priorità oggettiva rispetto ad ogni comportamento etico, giacché solo ciò che viene voluto in quanto intuito come buono, qualora sia tale anche dal punto di vista oggettivo, è

---

<sup>608</sup> M. SCHELER, *L'essenza della filosofia. E la condizione morale della conoscenza filosofica*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 263.

<sup>609</sup> *Ibi*, p. 265. Traduzione modificata.

<sup>610</sup> M. SCHELER, *Ordo amoris*, in M. SCHELER, *Scritti sulla fenomenologia e sull'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza – Ordo amoris*, op. cit., p. 119. Il rapporto tra amore e conoscenza è di grande significato per il pensiero scheleriano. Ad esso l'autore avrebbe voluto dedicare il terzo volume di *Vom Ewigen im Menschen* (cfr. M. SCHELER, *Prefazione alla prima edizione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 111).

<sup>611</sup> M. SCHELER, *L'essenza della filosofia. E la condizione morale della conoscenza filosofica*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 267.

<sup>612</sup> *Ibidem*.

anche perfettamente buono. Tuttavia questo stesso dato, dal punto di vista soggettivo, è *a posteriori* rispetto al comportamento morale e *a priori* rispetto al dato ontologico, sebbene il valore in quanto tale possieda solo un significato attributivo rispetto all'essere stesso. È per questa ragione che gli atti emozionali, con cui si danno i valori, rappresentano per Scheler l'anello di congiunzione (*Bindeglied*) tra la prassi etica e la teoresi. E dato che «amare e odiare formano [...] il livello supremo della nostra vita intenzionale emotiva»<sup>613</sup>, allora amore e odio «costituiscono anche la radice comune del nostro comportamento pratico e teoretico; essi sono gli atti fondamentali, in cui la totalità della nostra vita teoretica e pratica trova e mantiene la sua unità formativa»<sup>614</sup>. Scheler dunque sostiene un primato dell'amore e dell'odio rispetto ad ogni atto rappresentativo, volitivo o valutativo, fornendo loro non solo un ruolo fondamentale nella conoscenza assiologica, ma più estensivamente per il precipuo *modus essendi* umano. L'amore, secondo l'autore, pertanto «risveglia alla conoscenza e al volere, anzi è madre dello spirito e della ragione stessi»<sup>615</sup>, per cui le stesse conoscenza e volontà devono necessariamente presupporlo. Vi sono difatti solo determinate qualità e modalità assiologiche che l'individuo può cogliere e sono esse a circoscrivere «l'ente che egli può conoscere, a determinarlo e a farlo emergere come un'isola nel mare dell'essere»<sup>616</sup>. In questo senso, per l'uomo il nucleo eidetico degli oggetti può essere rinvenuto solo laddove il suo animo è emozionalmente condotto.

L'amore, di cui qui si discute, è tuttavia solo una particolare variante, anzi una funzione parziale, della forza universale che edifica nel mondo e sul mondo. Esso è sempre difatti «un divenire, un crescere, un dilatarsi delle cose verso la loro immagine originaria riposta in Dio»<sup>617</sup>; un creare, in sostanza, in un intimo ampliamento del valore oggettuale, che è al contempo una fase nel cammino del mondo verso il divino. Ogni amore deve essere concepito pertanto come un *amare in Deo* e ciò costituisce anche l'atto morale fondamentale positivo che predispone alla conoscenza filosofica, la quale, a

---

<sup>613</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 322.

<sup>614</sup> M. SCHELER, *L'essenza della filosofia. E la condizione morale della conoscenza filosofica*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 269.

<sup>615</sup> M. SCHELER, *Ordo amoris*, in M. SCHELER, *Scritti sulla fenomenologia e sull'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza – Ordo amoris*, op. cit., p. 118.

<sup>616</sup> *Ibi*, p. 119.

<sup>617</sup> *Ibi*, p. 118.

differenza della scienza e della *Weltanschauung* naturale, è diretta a quella sfera ontologica che è al di fuori e al di là del mero ambito della *Umwelt*. Avendo quest'intento di pervenire all'essere del mondo in sé, la filosofia necessita di una particolare ascesi (*Aufschwung*), che consta in una specifica struttura di atti morali, la cui funzione è di eliminare i vincoli che inchioderebbero l'oggetto della sua speculazione alla vita e quindi all'essere organico. Quello positivo tra questi è, come si è detto, l'amore della persona verso il valore e l'essere assoluti; i due negativi si concretano nell'«umiliazione (*Verdemütigung*) dell'io e del sé naturali» e nel «dominio (*Selbstbeherrschung*) su di sé e l'oggettivazione (*Vergegenständlichung*) – possibile solo attraverso di esso – degli impulsi istintivi (*Triebimpulse*) della vita vissuta, che si dà come “corporea” e si fonda sul corpo»<sup>618</sup>.

Tali atti, nella loro co-effettuazione, permettono sostanzialmente alla persona di oltrepassare la sfera dell'essere del mondo-ambiente e giungere alla relatività dell'essere in generale e alla sfera dell'essere del mondo, immettendosi nella direzione dell'essere assoluto. Lo consentono perché non fanno altro che dileguare l'egocentrismo, il vitalismo e l'antropomorfismo, naturalmente insiti nell'uomo. Ognuno ovviamente secondo la propria specifica modalità: l'amore per il valore e l'essere assoluti infatti «si oppone alla fonte della relatività d'essere di ogni essere-ambiente (*Umweltsein*)»<sup>619</sup>, mentre l'umiliazione si contrappone all'orgoglio naturale (*natürlicher Stolz*), ponendosi concomitantemente come la condizione morale del soddisfacimento delle istanze della conoscenza filosofica di svincolarsi dai modi d'esistenza contingenti (*zufällige Daseinsmodi*) dei semplici contenuti di ordine oggettivo, e dalla connessione fattiva (*faktische Verwobenheit*) dell'atto conoscitivo con la parte vitale umana. Il dominio di sé si configura infine come quel mezzo di contenimento degli impulsi, che contrasta la concupiscenza naturale, e come quel requisito morale necessario affinché il contenuto mondano sia adeguato e pieno.

A queste tre condizioni corrispondono altrettanti criteri conoscitivi: il tipo e il grado della relatività ontologica dell'oggetto, per cui l'amore conduce nella direzione

---

<sup>618</sup> M. SCHELER, *L'essenza della filosofia. E la condizione morale della conoscenza filosofica*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 283.

<sup>619</sup> *Ibi*, p. 285.

dell'assolutezza dell'essere, ovvero oltre gli oggetti che sussistono solo relativamente al nostro *Sein*; la conoscenza eidetica evidente o la conoscenza induttiva dell'esistenza, per cui l'umiliazione permette di oltrepassare la contingenza esistenziale di un qualcosa e pervenire quindi alla sua essenza; l'adeguatezza della conoscenza, per cui il dominio di sé consente di passare dalla conoscenza inadeguata alla piena adeguatezza (*Adäquation*) di questa. Tra i requisiti morali e la possibile implementazione gnoseologica nelle direzioni descritte, ossia verso l'essere assoluto, verso l'intuizione evidente e verso l'adeguatezza, non esiste una relazione contingente, piuttosto di tipo essenziale.

#### 8.3.4 La teoria delle sfere dell'essere

Secondo Scheler l'ambito eidetico che si manifesta nella *Wesensschau* non è uniforme e privo di distinzioni, piuttosto è frammentato in più sfere essenziali, le quali si configurano come reciprocamente irriducibili e come accessibili solo per mezzo di specifiche modalità intuitive loro corrispondenti. Questa prospettiva che costituisce il nucleo di quella teoria scheleriana, che solitamente si denomina delle sfere dell'essere, «non la troviamo formulata [...] nelle sue prime opere e applicata in seguito, bensì la vediamo nascere germinalmente nei suoi primi scritti, trovare una prima esplicita, benché frammentaria formulazione in *Vom Ewigen im Menschen*, ed essere ulteriormente precisata nelle ultime opere, senza però che mai Scheler ce la esponga in una unica trattazione completa»<sup>620</sup>. Insomma essa segue il destino di altre intuizioni dell'autore, le quali sono presenti in germe già nelle opere giovanili e fenomenologiche, ma che acquistano spessore e rilevanza soltanto nell'ultima fase. Vista tuttavia la frammentarietà degli scritti che compongono questa, è quasi naturale che tali intuizioni non siano riuscite a raggiungere una sistemazione adeguata e compiuta.

Un primo abbozzo della teoria delle sfere dell'essere è presente nel *Formalismo*, quando Scheler chiaramente affida alla fenomenologia il compito di distinguere in ogni ambito di ricerca tre tipi di correlazioni eidetiche: «1. le essenzialità (e le rispettive)

---

<sup>620</sup> G. FERRETTI, *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, op. cit., p. 86. Un'ampia trattazione di questa teoria è presente in M. DUPUY, *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, I vol., op. cit., pp. 369-441.

correlazioni delle *qualità* e dei *contenuti reali* dati negli atti (fenomenologia reale); 2. le essenzialità degli *atti stessi* e le correlazioni ed i rapporti fondativi tra essi esistenti (fenomenologia dell'atto o genetica); 3. le correlazioni eidetiche esistenti *tra gli atti e le essenze reali*»<sup>621</sup>. Sebbene difatti gli atti siano dati solo nel loro compimento, è possibile tuttavia intuire per riflessione, in questo stesso compimento, le essenzialità che li differenziano. Non v'è alcuna ragione, per cui sia lecito preferire, come ritiene Kant, tra le diverse tipologie di correlazioni essenziali il terzo livello e di considerarlo pertanto come l'unica correlazione essenziale. Se infatti accettassimo questo presupposto kantiano, le leggi degli oggetti dovrebbero conformarsi a quelle attuali. Tutte le altre correlazioni tra tipi d'atti e oggetti, oltre quelle citate, rappresentano meramente relazioni specifiche e reciproche. Quindi per Scheler «il grande e importante problema dell'«*origine*» della conoscenza (d'ogni tipo) è [...] in sé una questione *parziale*, inerente alla problematica complessiva delle relazioni *a priori* eidetiche»<sup>622</sup>.

Le disamine dell'ambito morale, di quello interpersonale e sull'irriducibilità tra le due modalità percettive (interna ed esterna), di cui si è già discusso, costituiscono per la speculazione scheleriana un ulteriore riscontro della validità della teoria delle sfere dell'essere. Ma è con *Probleme der Religion* del 1921 che questa concezione trova la sua piena applicazione. In questo saggio l'autore analizza l'*Einstellung* religiosa, giungendo alla conclusione dell'originalità della sfera che le pertiene. Questa infatti si manifesta in maniera indipendente e del tutto originaria alla coscienza individuale come ambito del divino e del sacro. In quanto tale, pertanto, non può essere derivata dall'*Erlebnis* del mondo, ma è penetrabile solo attraverso la fede, intesa come la risposta all'apparizione dell'assoluto nella rivelazione. L'atto religioso, in questo senso, spalanca di per sé all'individuo «una visione di un livello oggettivo dell'essere e di contenuti essenziali di intuizione che corrisponde ad esso e solo ad esso, che altrimenti sono celati – e lo sono necessariamente – all'uomo, – così come a un essere, che non partecipasse della funzione visiva e uditiva, rimarrebbero celate l'essenza del colore e del suono, unitamente all'intero mondo dei colori e dei suoni, sia quello apparente che quello “reale”»<sup>623</sup>. Se ne deduce

---

<sup>621</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 102.

<sup>622</sup> *Ibi*, p. 103.

<sup>623</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 703.

una connessione regolata da leggi essenziali (*wesensgesetzlicher Zusammenhang*) tra l'atto religioso e la sfera degli oggetti religiosi, connessione questa che esprime appartenenza reciproca tra le loro essenzialità. Ma, secondo Scheler, relazioni di questo tipo – ed qui che la teoria giunge alla consapevolezza – «non costituiscono un'«eccezione», ma – come ha mostrato la filosofia fenomenologica – l'intero campo del nostro conoscere, sentire e volere con i corrispondenti oggetti»<sup>624</sup>. E ciò a prescindere dalla sensibilità umana e animale in genere. Pertanto l'essere assoluto di un certo oggetto e il suo essere insito nella sfera assoluta, come anche il valore del sacro in sé, si manifestano unicamente nell'atto religioso.

Rimane però ancora aperto il problema «se non ci siano organi e funzioni conoscitive spirituali del soggetto, diverse e di genere distinto, che sono ordinate alle diverse sfere della realtà possibile; organi e funzioni che non si lasciano ridurre le une alle altre e, nonostante l'inalterabilità del *logos* oggettivo, potrebbero essere divisi nell'umanità in modo diverso e in grado differente »<sup>625</sup>. Scheler risponde affermativamente, ritenendo assodata l'esistenza di questi «altri organi di conoscenza ed esperienza, di genere diverso, ma non meno capaci e, per così dire, legittimamente “destinati” a scoprire la realtà»<sup>626</sup>. L'inderivabilità delle sfere è pertanto sostenuta nel modo più netto possibile. Analizzando, ad esempio, la problematica della dimostrazione dell'esistenza di un oggetto dato già nel suo *quid*, l'autore ritiene che devono essere sempre primariamente presupposti: in primo luogo, un'altra esistenza determinata dalla sua stessa sfera materiale di esistenza e, in secondo luogo, quei principi fondamentali che forniscono soltanto le connessioni eidetiche della sfera di volta in volta individuata. In questa prospettiva, per esemplificare, è impossibile giungere a inferire l'esistenza di un essere vivente a partire dalla conoscenza del mondo inanimato. Esclusivamente, invece, se si presuppongono un sapere intorno all'essenza vivente e le relazioni eidetiche proprie di ciò che è organico, risulta corretto condurre una dimostrazione di tal sorta, ma sempre tenendo fermo che la base di partenza deve essere costituita da altri esseri animati. Conclude poi perentoriamente Scheler: «in nessun caso però si dà un passaggio puramente analitico da una sfera di essenza ad altre,

---

<sup>624</sup> *Ibidem*.

<sup>625</sup> *Ibi*, p. 857.

<sup>626</sup> *Ibi*, p. 861.



né secondo l'esistenza, né secondo l'essenza di un determinato oggetto»<sup>627</sup>. Pertanto alcuna induzione o deduzione potrà dirci qualcosa sul *Dasein* di una sfera, la quale deve essere considerata unicamente come un dato di fatto del tutto originario.

Se, per l'esistenza di una sfera, le cose stanno in questo modo, Scheler non si ritrae nemmeno dal trattare la questione del manifestarsi di essa nella realtà, assai più complessa visto che per lui quest'ultima è data, come vedremo, essenzialmente come resistenza al volere. Egli comincia col precisare che la verifica di ciò che sia anche reale all'interno di una sfera eidetica è un passo successivo del conoscere, che presuppone un suo arricchimento ed è sempre preceduto dall'accertamento dell'esistenza autonoma e della natura eidetica delle sfere dell'essere. Queste si manifestano nel reale in modo originario come complessi indistinti, che precedono il darsi dei singoli elementi. Quindi non sono foggiate dall'insieme dei loro costituenti contingenti, piuttosto ne costituiscono lo sfondo, da cui poi essi si concretano, differenziandosi. Oltretutto un principio, che le riguarda, deve costituire la base di ogni gnoseologia: «c'è una *legge-di-ordine* stabile nell'ordine dell'origine del nostro sapere intorno alla realtà, ossia di ciò che è “capace-di-azione” in generale, e nell'ordine della concrezione delle sfere del sapere, costantemente proprie della coscienza umana, e delle *sfere degli oggetti*, ad essa costantemente correlate»<sup>628</sup>. Essa rimane costante in ogni sviluppo umano, per cui è possibile che una di tali sfere sia già compiuta in modo determinato in ogni stadio storico, mentre un'altra non lo è ancora. Ne deriva che la realtà di un oggetto, determinato nell'esistenza, della seconda sfera può essere messa in discussione; al contrario, ciò non può avvenire per un oggetto della prima.

L'ordine di cui si afferma nel principio si realizza secondo le seguenti modalità:

1. «la realtà di un *assolutamente reale* [...] è *pre-data* ad ogni *altra* sfera di realtà»;
2. «la realtà del *mondo comune* e della comunità è *pre-data* come *sfera del tu* e *sfera del noi* in primo luogo a *tutta la natura*, come natura organica e inorganica»;
3. «l'essere reale di qualcosa (= X) nella sfera “*mondo esterno*” è senza dubbio a

---

<sup>627</sup> *Ibi*, p. 649.

<sup>628</sup> M. SCHELER, *Sociologia del sapere*, op. cit., p. 117.

tal punto *pre-dato* all'essere reale di qualcosa nella sfera “*mondo interno*” (come nelle sfere correlate del comportamento estroverso ed introverso) che soltanto la resistenza, l'impedimento, la sofferenza nel comportamento estroverso [...] *fanno ricadere* lo sguardo dell'uomo nel mondo interno»;

4. «l'essere reale nella sfera dell’“*essere corporeo*” e nella struttura del fenomeno originario dell’“*essere vivente*” è *pre-dato* all'essere reale nella sfera “*essere-inanimato*” (= assenza di essere vivente), in modo che, primariamente e *ceteribus paribus*, tutto ciò che è dato nella sfera “mondo esterno” è dato come corporeo e vivente»<sup>629</sup>.

Tale legge-di-ordine è comprovata dall'analisi dello sviluppo dello spirito umano, ovvero dal bambino all'adulto, dal primitivo al civilizzato, e in tutta la storia spirituale chiarificata. Il contenuto che ne può essere ricavato è per Scheler così ampio che a stento si può abbracciare con lo sguardo.

## 9. La nuova consapevolezza gnoseologica

### 9.1 Conoscenza e sapere: la critica all'idealismo coscienziale e al realismo critico

---

<sup>629</sup> M. SCHELER, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, a cura di L. Allodi, Franco Angeli, Milano 1997, pp. 302-303. Si confronti anche M. SCHELER, *Idealismo-Realismo*, a cura di F. Bosio, Il Tripode, Napoli 1995, pp. 39-42. Blessing fornisce un giudizio molto acuto sulla teoria delle sfere che discolpa l'autore dalle accuse di irrazionalismo e dualismo: «non è possibile misconoscere il senso metafisico-noetico della dottrina delle sfere e cadere nell'equivoco di riconoscerle un significato solo psicologico [...]. Differenziandosi nettamente da questo stereotipo, il “grande empirismo” di Scheler afferma che alla molteplice costituzione dell'essere e del conoscere sensibile corrisponde analogamente una molteplice costituzione dell'essere e del conoscere spirituale, che deve essere accolta nella gnoseologia scientifica senza che possa essere ricondotta alla conoscenza razionale. In Scheler non si ha quindi neppure un dualismo tra essere e valore [...], bensì un pluralismo dell'essere e del conoscere, delle sfere dell'essere e delle forme del conoscere; è questo il vero senso del suo grande empirismo». Per tale ragione il critico individua nella suddetta teoria «la concezione fondamentale della gnoseologia scheleriana, ora manifesta, ora nascosta, mai fondata ed elaborata sistematicamente ma di fatto ovunque trasparente» (E. BLESSING, *Das Ewige im Menschen. Die Grundkonzeption der Religionsphilosophie Max Schelers*, in G. FERRETTI, *Scheler*, in AA.Vv., *Questioni di storiografia filosofica. Il pensiero contemporaneo*, v. I, op. cit., pp. 107-108).

A partire da *Probleme einer Soziologie des Wissens* del 1926 e ancora di più con gli scritti dell'ultimo periodo, la problematica gnoseologica acquista in Scheler una nuova consapevolezza. La frattura con Husserl, che già nelle opere precedenti era mal celata, diviene patente e, primariamente alla luce dei propri risultati nella metafisica – o forse sarebbe meglio dire che il condizionamento tra questi e quelli gnoseologici è reciproco –, la teoria della conoscenza è condotta a nuova e originale definizione, che per certi motivi difettava ancora nei saggi antecedenti. Non si tratta di una rottura né di una svolta; piuttosto di trarre le estreme conseguenze, per parafrasare ancora N. Hartmann, dalla propria speculazione secondo modalità che dovevano apparire necessarie. Scheler ha superato i cinquant'anni, ha rotto con la Chiesa e i circoli cattolici, ha lasciato gli incarichi politici; è soprattutto anche filosoficamente più maturo e meno vincolato: tutti elementi che dovevano comportare nella personalità dell'autore non poca determinazione a esprimere un pensiero che gli fosse marcatamente proprio. Quello che si consuma in saggi brevi, scritti frammentari, opere incompiute e in tante promesse e richiami sarebbe dovuto essere la nuova progettata *Metaphysik*, in cui si sarebbero riversate le acquisizioni gnoseologiche, antropologiche, sociologiche, di filosofia della religione e più estensivamente di metafisica, appunto, di tutta la propria speculazione. L'opera non è stata mai compiuta, la morte l'ha preceduta; ne rimane un *Nachlass* abbastanza ampio quanto disorganico, che arreca non poche beghe interpretative. Rottura, apostasia, dualismo, deriva irrazionalista sono spettri sempre rievocati per quest'ultima fase, di cui l'autore stesso ha persistentemente rivendicato – evidentemente in stretta contraddizione con i suoi esegeti più ortodossi – la continuità con le rimanenti. Dell'ultimo Scheler si discuterà a tempo debito; per arrivare ad esso dobbiamo attraversare primariamente la metafisica di *Vom Ewigen im Menschen*. Ora ci si concentrerà pertanto unicamente su quella parte del periodo speculativo finale attinente alla questione gnoseologica, senza ovviamente distogliere lo sguardo dall'intento scheleriano di edificazione di una metafisica che ponesse al suo centro il problema dell'uomo.

In primo luogo la nuova consapevolezza gnoseologica comporta una definizione di sapere (*Wissen*) che dipenda da concezioni meramente ontologiche, prescindendo quindi da nozioni che presuppongano già la sua determinazione o quella di coscienza. Il sapere è pertanto, per l'autore, «un rapporto ontologico e precisamente un rapporto

ontologico che presuppone le forme dell'intero e della parte. È il rapporto dell'aver parte di un ente all'essere-così (*Sosein*) di un altro ente, un avere parte che non determina alcun cambiamento in questo essere-così»<sup>630</sup>. Ciò che è saputo è quindi parte di chi sa senza essere cambiato; l'insieme degli atti di quest'ultimo, che rendono possibile lo stesso processo dell'aver parte, è denominato *mens* o spirito. È soltanto per loro tramite che il *Sosein* di un ente diviene un *ens intentionale* ed è distinto dall'*ens reale*, inteso come esistenza, il quale difatti non è compreso nel *Wissen*. Ma dal momento che l'uomo, come si è visto, è primariamente *amans*, l'amore non poteva non avere un ruolo anche nel processo del sapere. Esso anzi si configura come la molla, o meglio la causa scatenante la realizzazione del complesso attuale di chi sa: «può essere soltanto quel *prender parte* in cui si trascende se stessi e il proprio essere e che noi chiamiamo “amore” nella più formale delle accezioni»<sup>631</sup> a generare il suddetto processo. In questa prospettiva il conoscere si riduce soltanto a un «disporre nel sapere di qualcosa “*in quanto* qualcosa” – il venire a coincidere di un contenuto intuitivo con un significato da esso indipendente»<sup>632</sup>.

Il sapere inoltre – aggiunge Scheler – «si dà solo ed esclusivamente là dove l'essere-così è presente come rigorosamente identico sia *extra mentem*, ossia *in re*, sia anche, al tempo stesso, *in mente* – come *ens intentionale* o “oggetto”»<sup>633</sup>. La questione pertanto se e come si possa uscire dalla cosiddetta coscienza verso le cose è del tutto insensata, giacché difatti «senza una tendenza nell'ente, che “sa” uscire da sé e aprirsi alla partecipazione ad un altro ente, non è assolutamente possibile alcun sapere»<sup>634</sup>. È presupposta quindi quella che l'autore indica come la terza intuizione fondamentale nell'ordine dell'evidenza, ossia «la distinzione tra essenza ed esistenza (*Dasein*)»<sup>635</sup>. Ciò gli consente una critica destrutturante al *pròton pséudos* ingiunto dall'idealismo coscienziale (Rickert e i logicisti della scuola di Marburgo, Schuppe, Cornelius) e dal realismo critico (Külpe<sup>636</sup>), il quale consta nell'accettazione «che ciò che noi chiamiamo

<sup>630</sup> M. SCHELER, *Le forme del sapere e la formazione*, in M. SCHELER, *Formare l'Uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, op. cit., p. 78.

<sup>631</sup> *Ibi*, p. 79.

<sup>632</sup> *Ibi*, p. 78.

<sup>633</sup> *Ibi*, p. 79.

<sup>634</sup> M. SCHELER, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, op. cit., p. 108.

<sup>635</sup> M. SCHELER, *L'essenza della filosofia. E la condizione morale della conoscenza filosofica*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 299.

<sup>636</sup> Una critica a quest'autore è presenta anche in M. SCHELER, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, in

esserci (*Dasein*) o realtà di qualunque oggetto (mondo interiore, mondo esteriore, altra persona, essere vivente, cosa morta etc.) e che ciò che chiamiamo il suo essere-così (*Sosein*), l'essere-così contingente e rispettivamente la sua "essenza" (*Wesen, essentia*), siano inseparabili, in relazione alla questione se essi siano rispettivamente immanenti al sapere (*scientia*), e cioè al sapere riflessivo (co-scienza, *con-scientia*), se essi infine esistano realmente oppure no»<sup>637</sup>. Entrambe le dottrine partono da presupposti corretti: l'idealismo che «l'essere-così degli oggetti può essere proprio esso stesso "*in mente*", e pertanto non è soltanto rappresentato da un'immagine che ad esso rimandi o da un "simbolo"»<sup>638</sup>; il realismo che «ogni esserci di un oggetto è sempre e per necessità di essenza trascendente rispetto ad ogni possibile coscienza (anche rispetto alla coscienza divina) e che non può mai divenire un contenuto di un sapere o di una coscienza»<sup>639</sup>. A causa del *pròton pséudos* comune, l'una e l'altra giungono tuttavia a conclusioni formalmente esatte ma materialmente errate: la prima che ogni possibile *Dasein* deve essere necessariamente "*in mente*" e dunque che non esiste alcuna realtà al di fuori della coscienza e indipendente da essa; la seconda che ogni *Sosein* di un oggetto è sempre e necessariamente autonomo, disgiunto e distinto dal sapere e dalla coscienza.

In verità, secondo Scheler, l'essere-così, sia contingente che essenziale, può configurarsi come immanente al sapere e alla coscienza e inerire loro nella medesima maniera in cui trascende la coscienza stessa; quindi senza che sia presente tramite un'immagine o una rappresentazione. Tale presenza alla coscienza può avvenire secondo livelli differenti di adeguazione, modalità e gradazioni diverse nella relatività dell'apparire all'esistenza e alla concrezione effettiva dell'individuo conoscente. Ciò che invece non può essere immanente alla coscienza e al sapere è l'esserci dell'oggetto, il quale deve quindi trascendere eideticamente quest'ultimi. Se ne deduce che «l'essere-così e l'esserci di ogni possibile oggetto sono separabili in relazione al loro possibile essere "*in mente*"»<sup>640</sup>. Il *Sosein* infatti può essere *in mente*, anzi lo è quando avviene un suo afferramento evidente; il *Dasein* mai, e ciò vale tanto per la percezione quanto per

---

M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie – Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, pp. 184-187.

<sup>637</sup> M. SCHELER, *Idealismo-Realismo*, op. cit., p. 29.

<sup>638</sup> *Ibi*, p. 30.

<sup>639</sup> *Ibi*, p. 31.

<sup>640</sup> *Ibi*, p. 30.

l'intuizione<sup>641</sup>.

Ciò che è davvero innovativo nella *Einstellung* scheleriana è proprio questo rifiuto di attribuire allo spirito la facoltà di conoscere il reale. La ripercussione sarà comprensibilmente violenta su tutta la dottrina e condurrà l'autore a rivedere la posizione del *Geist* non solo in merito al processo conoscitivo, ma più ampiamente sul piano ontologico, con enormi e inevitabili ricadute antropologiche e metafisiche.

## 9.2 La nuova teoria della riduzione e la problematica della realtà

### 9.2.1 Determinazione del concetto di *Realsein* e interpretazione della riduzione fenomenologica come annullamento del momento di realtà

Scheler è etichettato spesso come un fenomenologo realista ed in effetti la sua filosofia si confronta non di rado con il problema della realtà.<sup>642</sup> Rifiuta tuttavia, come si è visto, il

---

<sup>641</sup> La critica alla concezione idealista e a quella realista è la migliore riprova delle inconsistenze di quelle visioni interpretative volte a individuare un platonismo, seppur di stampo realistico in Scheler. In questo senso mi immetto sulla linea esegetica tracciata da Ferretti e ripresa poi da Bosio. Il primo ha dimostrato che anche «se in Scheler si porrà il problema della fondazione ontologica delle essenze oggettive risolvendolo in chiave realistica, egli parla normalmente di essenze rimanendo su un piano fenomenologico, al di qua dell'alternativa di idealismo e realismo» (G. FERRETTI, *Fenomenologia e teoria della conoscenza in Max Scheler*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 1 (1966), p. 46). Il secondo, partendo proprio dalle analisi di Ferretti, deve concludere che «la tesi di coloro che vogliono ravvisare in Scheler un latente e inconfessato platonismo non regge affatto» (F. BOSIO, *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, op. cit., p. 47). Secondo Cusinato, inoltre, essa conferma l'impostazione antidualistica dell'ultimo Scheler (G. CUSINATO, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, op. cit., p. 316).

<sup>642</sup> Il realismo scheleriano è stato variamente interpretato. Secondo Alpheus in Scheler c'è un'esasperazione della parte realista e dogmatica che lo conduce ad un realismo ingenuo basato sul presupposto ontologico della divisione e trascendenza di oggetto e soggetto, escludendo pertanto ogni validità ideale delle idee (cfr. K. ALPHÉUS, *Kant und Scheler. Phänomenologische Untersuchungen zur Ethik zwecks Entscheidung des Streites zwischen der formalen Ethik Kants und der materialen Wertethik Schelers*, op. cit., pp. 17 e ss.). Sullo stessa linea sono anche Loporini che afferma: «Scheler accetta dallo Husserl l'elemento platonico, aprioristico, ideistico in senso oggettivo; si preoccupa poco invece delle cautele metodologiche» (C. LUPORINI, *Max Scheler*, in C. LUPORINI, *Filosofi vecchi e nuovi*, op. cit., p. 7); e Bobbio che ritiene l'oggettivismo scheleriano, col privilegio dato all'essere sul pensiero così come accadeva nella filosofia medievale, come criticamente infondato e pertanto dogmatico (N. BOBBIO, *La fenomenologia secondo Max Scheler*, in «Rivista di Filosofia», 27 (1936), pp. 247 e ss.). D'altronde Bobbio in un articolo di due anni più tardi, partendo dal presupposto che il pensiero scheleriano proceda attraverso una fissazione per categoria, non mentale «bensì [...] ontologica, indipendente cioè dalla struttura del soggetto in particolare e del soggetto in universale» conclude, come si è già visto, che quello scheleriano è un realismo di stampo platonico (N. BOBBIO, *La personalità di Max Scheler*, op. cit., p. 124). Heber e Altmann sono ancora più radicali, parlando di quello scheleriano come di un «realismo ingenuo» (J. HEBER, *Das Problem des Gotteserkenntnis in der Religionsphilosophie Max Schelers*, op. cit., p. 78; A. ALTMANN, *Die Grundlagen der Wertethik. Wesen -*

realismo critico, coartandoci a pensare che l'intera problematica debba essere impostata su basi differenti. Difatti, egli spiega, tutto ciò che è reale non si dà in atti della percezione ma «in un comportamento verso il mondo di natura impulsiva e volontativa»<sup>643</sup>. Per comprendere questa posizione, si parta dal presupposto che l'autore ritiene che a tutto quello che si manifesta nella *Weltanschauung* naturale sia sempre pre-dato il reale mondano in sé, in modo ancora indistinto. In base ciò si provi ad effettuare una sorta di esperimento:

«Immaginatevi l'intero contenuto della visione del mondo scomposto pezzo per pezzo, lasciate svanire tutti i colori, spegnersi tutti i suoni, scomparire la sfera di coscienza corporea e tutto il suo contenuto, livellato in un determinato essere – così la forma dello spazio e del tempo e tutte le forme dell'essere (categorie) delle cose – allora rimarrà una semplice *impressione di realtà in generale*, non scomponibile, non ulteriormente riducibile: l'impressione di un puro “*resistente*” contro la spontanea attività – sia essa volontaria o involontaria, sia essa già

---

*Wert - Person. Max Schelers Erkenntnis- und Seinslehre in kritischer Analyse*, op. cit., p. 19). Di diversa posizione è invece Pedrolì che, parlando delle critiche alle gnoseologia scheleriana impostate sui presupposti che si è detto, afferma che esse possono valere solo per un periodo dell'autore e peccano invece di correttezza metodologica se riferite alla sua intera speculazione (G. PEDROLÌ, *Max Scheler. Dalla fenomenologia alla sociologia*, op. cit., p. 27 n. 6). D'altronde lo stesso afferma, a mio avviso assolutamente non a torto, che l'autore «non fu mai totalmente realista ed assolutista. Tant'è vero ch'egli fu fecondo di analisi storico-sociologiche non meno che di analisi psicologico-morali (*ibi*, p. 74). A difesa di Scheler si schiera anche Lambertino che asserisce: «l'assolutismo e l'oggettivismo tuttavia non assumono, in Scheler, una valenza platonica, soprattutto secondo quella linea interpretativa del platonismo che intende il mondo eidetico come realtà ideale non ideata. Se un'istanza d'ispirazione platonica è, in un certo limite, visibile nella struttura ontologica del valore svincolata dalla mutevolezza del mondo cosale e del mondo dei beni, non è meno evidente l'urgenza di ancorare la validità del valore all'oggetto empirico e all'ambito storico-essenziale in cui gli oggetti ideali divengono effettivi. [...] Per tali motivi ci sembra ingiustificata l'accusa di “realismo platonico” o di “ontologismo assoluto” rivolta da diversi critici» (A. LAMBERTINO, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, op. cit., p. 419 e s.). Dupuy è forse quello che meglio di tutti coglie il nodo gordiano del problema, pur partendo da un'impostazione fondamentalmente scorretta. Egli comincia con lo spiegare la posizione di Scheler riguardo la realtà, partendo dal presupposto (da me già sottoposto a critica) che quello scheleriano sia un ontologismo delle essenze. Ciononostante il critico deve rettificarsi e ammettere che il fenomeno sarebbe tuttavia interpretabile, al contempo, come presente nell'oggetto empirico, costituendosi come contenuto della *Wesensschau*, e in sé. Ciò indurrebbe lo stesso Dupuy, contraddicendo da questo punto di vista la sua critica pregressa, a concludere che nell'autore vi è accanto a quello essenziale uno svilupparsi contemporaneo di un «ontologismo della realtà» (M. DUPUY, *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, op. cit., pp. 260 e ss.). La stessa fenomenologia scheleriana – egli sostiene – è fortemente influenzata dalla problematica del reale. Difatti benché l'oggettivismo «trovi nella fenomenologia il suo strumento prediletto», è necessario rinvenire in quest'ultima anche «l'eco di quel realismo che, secondo l'autore stesso, caratterizza la sua concezione e che conferisce all'oggetto dell'intuizione più indipendenza e densità assiologica di quanto, sembra, non dovrebbe possedere a stretto rigore» (*ibi*, p. 215).

<sup>643</sup> M. SCHELER, *Idealismo-Realismo*, op. cit., p. 55.

caratterizzata come valore oppure soltanto come impulso istintivo – che il nostro avere ed essere coscienza conserva in questo costante esercizio. *Essere-reale (Realsein) non è essere-oggetto*, vale a dire l'identico correlato all'essere-così di tutti gli atti intellettivi – esso è *piuttosto essere-resistenza (Widerstand)* nei confronti della spontaneità originante, che nel volere, nel prestare attenzione di ogni tipo, è sempre lo stesso»<sup>644</sup>.

Impostazione, questa, tutt'altro che nuova, dal momento che abbozzi sono riscontrabili in Duns Scoto, Berkeley, Jacobi, Reid, sebbene si debba soprattutto a Dilthey e Maine de Biran di averla posta in primo piano. Anche la teoria schellinghiana, che sostiene che l'essere reale del mondo si genera da una bramosia nei confronti della realtà la quale non è ancora di per sé reale, si accorda con essa. Ma soprattutto non è una concezione inedita per Scheler, visto che è già stata espressa nei *Zusätze a Lehre von drei Tatsachen*<sup>645</sup> del 1911-1912, in cui la realtà è livellata alla causalità ed è vista con questa come trascendente alla *Einstellung* fenomenologica. Dal momento che poi la stessa causalità è considerata eideticamente come un agire-efficace (*wirken*), allora il reale si configura come un fenomeno di resistenza in relazione all'azione umana.

Cenni sulla problematica sono presenti anche nel *Formalismo*<sup>646</sup> e in altri scritti del medesimo periodo. L'argomento trova tuttavia ampio spazio solo successivamente nel già citato saggio *Probleme der Religion*, in cui l'autore, ponendosi la questione in quali atti debba essere dato qualcosa dall'essenza dell'essere-reale, risponde che «*l'essere-reale di qualcosa* sarebbe necessariamente precluso ad un'essenza spirituale (*Geistwesen*) che fosse solo *logos* o anche solo *logos* e amore; tale essere-reale si dà soltanto nell'esperienza intenzionale di una possibile *resistenza* di un oggetto nei confronti di una funzione spirituale che ha il carattere del volere in quanto volere»<sup>647</sup>. Sarebbe invece un mondo della cuccagna (*Schlaraffenwelt*) assoluto – così viene definito – se con il volere ci fosse

---

<sup>644</sup> M. SCHELER, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, op. cit., p. 290.

<sup>645</sup> M. SCHELER, *Reine Tatsache und Kausalbeziehung (Phänomenologie und Kausalerklärung)*, in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass, Bd. I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, op. cit., pp. 475-492.

<sup>646</sup> Cfr. M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., pp. 180-181.

<sup>647</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 563. Traduzione modificata.



immediatamente dato anche quello che vogliamo: uno *Schlaraffenwelt*, certamente, ma anche un mondo dove non sarebbe possibile distinguere un oggetto ideale da uno reale; dove, quindi, il *Realsein* in sé non può mai esserci dato. Giacché, per Scheler, quest'ultimo tuttavia è dato e lo è, peraltro, esclusivamente nell'agire-efficace della resistenza (*Widerstandwirken*) sul nostro volere, ciò che noi avvertiamo non è, per così dire, un sentimento di resistenza (*Widerstandgefühl*), piuttosto percepiamo nella resistenza vissuta di qualcosa, che può essere confinata ad un oggetto specifico o essere indistinta e presentarsi come resistenza del mondo, concomitantemente l'agire-efficace di quel qualcosa che resiste. Qualora si annullasse questo *Wirken*, nel dato possono permanere le successioni temporali, la dipendenza dal contenuto mondano e anche le leggi della natura e quelle della psiche, ma vi scomparirebbe comunque il carattere reale. Compito del filosofo, che vuole giungere alla conoscenza essenziale, è però proprio quello di prescindere da quest'ultimo, ossia di «estrarre (*abstreifen*) il “*Dasein* contingente” dall'essere dell'oggetto e guardare in modo più possibile esclusivo al suo *quid*, alla sua *essenza* eterna»<sup>648</sup>. Poiché il reale si dà nel volere, egli dovrà disattivare (*ausschalten*) la volontà e abbandonarsi (*sich hingeben*) completamente all'essere assoluto dell'oggetto.

Il passo citato è del 1917; è indicativo del fatto come già all'epoca – molto prima della cosiddetta apostasia – l'autore ponesse come fondamento della riduzione fenomenologica l'esclusione della realtà e conseguentemente l'annullamento della volontà. Non si è ancora giunti alla piena cognizione di dove potesse portare tutto questo, tuttavia si osserva se non altro che il seme è gettato. Ripeto, sarebbe potuto germogliare o meno, ma visto la funzione negativa del volere e la centralità della potenza del reale che resiste, non deve sbigottire il fatto che Scheler arriverà in *Die Stellung des Menschen im Kosmos* ad asserire che «lo spirito per sua natura e fin dall'inizio non possiede nessuna energia propria»<sup>649</sup>, mentre ad essere dotato di potenza è il principio generatore della realtà; e che all'uomo, in quanto asceta della vita (*Asket des Lebens*), come colui che è capace di dirle “no!” (*Neinsagenkönner*), spetta esonerare la volontà e il suo impulso originario per

<sup>648</sup> M. SCHELER, *L'essenza della filosofia. E la condizione morale della conoscenza filosofica*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 289. Traduzione modificata.

<sup>649</sup> M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 152.

derealizzare il mondo. Le basi, insomma, sono posate ed erano già bell'e pronte nella sua impostazione fenomenologica, è necessario tuttavia certificarci se la struttura, su di esse poi elaborata, conduca ad uno scisma speculativo. Tratteremo in ogni caso tutta la problematica nell'ultimo capitolo. Ciò che preme adesso è costatarne le conseguenze gnoseologiche, dal momento che quello che era ancora in germe si riversa in maniera prorompente nel concetto di riduzione.

Nonostante i meriti che riconosce a Dilthey, Scheler gli adduce un grave errore, quello di non aver «chiarito che il vissuto della resistenza non sta nella periferia dell'esperienza sensibile, bensì in un'autentica esperienza *centrale* della nostra impulsività e del nostro sforzo»<sup>650</sup>. L'*Erlebnis* di ciò che resiste deve essere infatti nettamente distinto dall'intero complesso di sensazioni concomitanti. Quando Dilthey parla di sensazioni di resistenza si può riscontrare un'incoerenza: egli non tiene conto del «dato di fatto dell'impedimento vissuto in quanto prodotto da una forza orientata in senso opposto (a partire dall'oggetto)»<sup>651</sup>, il quale non ha nulla a che fare con la sensazione stessa. V'è dunque «uno sforzo ed un'esperienza vissuta dello sforzo»<sup>652</sup> da parte del soggetto. La resistenza è descrivibile quindi come «un vissuto centrale del livello del mio “Sé”, che si determina in via preliminare come *centro vitale* impulsivo»<sup>653</sup> e che, in quanto tale, è «aldilà e attraversa i contenuti sensibili (dove questi la mediano)»<sup>654</sup>. Non le sensazioni, precisa Scheler, ma le cose stesse, intese come centri di forza, resistono. E difatti il momento della realtà non si collega soltanto agli oggetti percepiti sensibilmente; esso è presente anche nella sfera di ciò che è stato, la quale ovviamente non si manifesta mai nella percezione. La realtà di tale sfera non è data pertanto in immagini mnemoniche fittizie, ma «in una *resistenza* e in un *urto* sulla mia esperienza vissuta presente, in un urto di “qualcosa” che “non è più modificabile” dal potere della mia volontà. Anche ciò che fu reale in passato si annuncia primariamente non come “oggetto” ma come *resistenza* alla mia rivolta al futuro»<sup>655</sup>. Quando questo resistere è ostacolato, spiega l'autore, si genera un

---

<sup>650</sup> M. SCHELER, *Idealismo-Realismo*, op. cit., p. 57.

<sup>651</sup> M. SCHELER, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, op. cit., p. 291.

<sup>652</sup> M. SCHELER, *Idealismo-Realismo*, op. cit., p. 59.

<sup>653</sup> *Ibi*, p. 58.

<sup>654</sup> M. SCHELER, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, op. cit., p. 292.

<sup>655</sup> M. SCHELER, *Idealismo-Realismo*, op. cit., p. 59.

guardarsi indietro che è il fondamento di ogni ricordo, il quale tuttavia si dà sempre successivamente al *Realsein* della sfera del passato.

Anche per quel che riguarda la sfera dello psichico, «la resistenza che un'esperienza vissuta presente al nostro agire volontario cosciente e alla nostra attenzione è il carattere fondamentale della realtà»<sup>656</sup>. Anche qui possediamo la facoltà di distinguere l'amicizia vera dalla immaginaria, il volere dal desiderio, un sentimento autentico da uno fittizio. In quest'ambito pertanto l'esperienza che si fa del *Widerstand* è ugualmente primaria quanto quella delle altre sfere; anzi, è quest'ultimo a provocare il cosiddetto “atto della *reflexio*”, tramite cui l'impulso istintivo diviene capace di coscienza. Si può asserire dunque che «il *divenire*-cosciente oppure “il pervenire ad una relazione con l'io”, in tutti gli stadi e i gradi in cui questo avviene, è sempre soltanto la *conseguenza del nostro subire la resistenza del mondo*»<sup>657</sup>.

V'è anche da chiarire che, sempre in contrasto con la nostra volontà centrale, sono ancora i nostri impulsi istintivi periferici, che afferiscono dal centro vitale all'io cosciente, a costituire l'inconscio e il preconcio psichico. Il misconoscimento di ciò costituisce un ulteriore errore di Dilthey. Se si teorizza infatti che la resistenza sia esclusivamente un'esperienza relata al volere, si trascura la vita spontanea di questi stessi impulsi istintivi. Ma, afferma Scheler, il momento di realtà non è di certo immanente alla coscienza; al contrario esso è «una resistenza rivolta contro la nostra vita istintiva attiva, spontanea ma affatto involontaria, non una resistenza contro la nostra volontà cosciente, che trova dinnanzi a sé una realtà già pronta, già determinata in qualche modo nel suo essere-così»<sup>658</sup>. La volontà non è quindi l'atto in cui è vissuto originariamente il *Widerstand*, il quale è dato infatti solo laddove si passa da questa al voler-fare con la conseguente intenzione motoria. In tal caso, tuttavia, il volere risulta già congiunto con un impulso istintivo che lo mette in opera e pertanto non si tratta più di una volontà meramente spirituale.

Se la relazione tra coscienza e realtà è impostata in modo che sia quest'ultima a generare la prima attraverso il resistere dell'oggetto reale, la stessa esperienza della realtà

---

<sup>656</sup> *Ibi*, p. 60.

<sup>657</sup> M. SCHELER, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, op. cit., p. 298.

<sup>658</sup> M. SCHELER, *Idealismo-Realismo*, op. cit., p. 61.

deve essere considerata anzitutto come un qualcosa di estatico: «non – precisa Scheler – un “sapere estatico” “della realtà” ma un estatico “avere” la realtà (*Haben von Realität*)»<sup>659</sup>. E ciò proprio in virtù di ciò che si è detto, ossia che il divenire cosciente sorge da una sofferenza, per così dire, cagionata dalla resistenza del mondo. Essendo poi il *Realsein* dato in modo concomitante al manifestarsi di un qualcosa come immanente alla coscienza, l'esperienza dell'uno e il divenire ontico dell'altro sono da ritenere come processi egualmente originari<sup>660</sup>.

Una concezione del genere della realtà non poteva non riflettersi anche sulla riduzione fenomenologica: «la teoria della realtà è quindi il fondamento [...] del puro sapere filosofico»<sup>661</sup> – afferma Scheler nel 1926. I prodromi già li abbiamo descritti quando, citando *Vom Wesen der Philosophie*, abbiamo affermato che, secondo l'autore, il filosofo che volesse giungere al *quid* degli oggetti dovesse necessariamente ricavarlo dal *Dasein* contingente operando una disattivazione della volontà. Per l'ultimo Scheler questo non è più sufficiente. Benché attribuisca ancora ad Husserl il merito di aver posto in luce le precondizioni della conoscenza eidetica, ossia l'*epochè* e il mettere tra parentesi il *Realsein*<sup>662</sup>, non può non rilevare che costui ha peccato di superficialità speculativa, limitandosi a identificare l'essere-reale stesso con un mero avere collocazione nel tempo. Per Scheler, invece, non basta affatto sospendere il giudizio esistenziale, è necessario essere più radicali, eliminando il momento della realtà, giacché è esso a fornire di predicato questo tipo di giudizio. Ciò è comprensibilmente assai più complesso, poiché significa disattivare le funzioni involontarie che manifestano il momento del reale stesso; tuttavia è assolutamente indispensabile. La scorciatoia husserliana si paga infatti ad un prezzo troppo alto. Argomenta a proposito Scheler:

---

<sup>659</sup> *Ibidem*.

<sup>660</sup> Ciò mette in crisi tutte quelle impostazioni interpretative che relegano il momento della realtà alla porzione degli impulsi inferiori, dando vita a esegesi di stampo dualistico. Come chiarisce Frings «la resistenza pertiene ad ogni sfera ontologica e non solo a quella vitale» (M. FRINGS, *Person und Dasein. Zur Frage der Ontologie des Wertseins*, op. cit., p. 94).

<sup>661</sup> M. SCHELER, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, op. cit., p. 198.

<sup>662</sup> Cfr. *ibi*, p. 197. Nonostante questo riconoscimento, come rivela M. Frings, le note ai margini scritte da Scheler sulla sua copia delle *Ideen* esprimono, nella maggioranza dei casi, valutazioni negative (cfr. M. S. FRINGS, *Nachwort des Herausgebers*, in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass, Bd. 2: Erkenntnislehre und Metaphysik*, GW XI, op. cit., p. 274).

«non si vede proprio per nulla che cosa cambi nel “melo fiorito” (un esempio di E. Husserl) con la pura e semplice astensione dalla posizione di esistenza; non si vede per niente come possa manifestarsi un nuovo mondo di oggetti che non era contenuto nella visione naturale del mondo. La messa tra parentesi della tesi di esistenza non ha per conseguenza altro che un più chiaro mettersi in luce dell'*essere-così* contingente dell'oggetto, che peraltro continua a conservare la sua collocazione nello spazio e nel tempo. Rimaniamo totalmente lontani dall'essenza e possiamo chiederci con stupore: a che serve tutto ciò?»<sup>663</sup>.

Naturalmente, a parere dell'autore, serve a ben poco. Piuttosto si deve porre in essere non un semplice metodo, nel senso di procedimento mentale, ma una nuova *téchne*, tramite cui poter neutralizzare (*aufheben*) l'impulso vitale originario. Questa si sostanzia nell'«atto fondamentalmente ascetico della derealizzazione (*Entwirklichung*)»<sup>664</sup> del mondo e genera, per mezzo di questa tipologia attuale, che è «un atto di esclusione degli atti e degli impulsi istintivi che danno il momento di realtà degli oggetti, [...] una *pura “contemplatio”* delle idee genuine e dei fenomeni originari e – nella copertura di entrambi – dell'“essenza” liberata dall'esserci»<sup>665</sup>. C'è tuttavia da chiedersi: tutto ciò, che assai più faticoso da compiere rispetto alla riduzione husserliana, è effettivamente inevitabile? Scheler risponde in questo modo:

«con il momento di realtà (e insieme con gli atti che lo manifestano) sparisce necessariamente una serie ad esso coordinata di determinazioni oggettuali della visione naturale del mondo, alle quali ad esempio appartengono l'essere-così contingente e la sua collocazione spazio-temporale. [...] Nello stesso tempo diviene chiaro che grazie alla

---

<sup>663</sup> M. SCHELER, *Idealismo-Realismo*, op. cit., p. 53. Degli autori che si sono occupati del dibattito all'interno della fenomenologia tra Husserl e Scheler vorrei ricordare J. HEBER, *Das Problem des Gotteserkenntnis in der Religionsphilosophie Max Schelers*, Deichert, Leipzig 1931, pp. 77-79; O. KÜHLER, *Wert, Person, Gott. Zur Ethik Max Schelers, N. Hartmanns und der Philosophie des Ungegebenen*, op. cit., pp. 70 e ss.; T. TEMURALP, *Über die Grenzen der Erkennbarkeit bei Husserl und Scheler*, Verlag für Staatswissenschaften und Geschichte, Berlin 1937, pp. 71 e ss.). Riconda coglie molto bene la differenza tra la riduzione husserliana e quella scheleriana nel «senso ascetico» che caratterizza la seconda, un senso che implica di necessità il distacco dalla vita (cfr. G. RICONDA, *L'etica di Max Scheler. Vol. II: Analisi della vita emozionale ed etica materiale dei valori*, Giappichelli, Torino 1972, p. 64).

<sup>664</sup> M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 139.

<sup>665</sup> M. SCHELER, *Sociologia del sapere*, op. cit., p. 210.

cessazione degli atti che ci danno accesso al momento di realtà, non soltanto c'è qualcosa che scompare, ma c'è anche qualcosa di nuovo che viene alla luce, qualcosa che non era contenuto nella visione naturale del mondo, qualche cosa che a noi si rivela come una fondamentale parte integrante dell'autentica essenzialità. Il troppo semplice metodo logico di Husserl è insufficiente a questo scopo».<sup>666</sup>

La risposta alla nostra domanda è evidentemente affermativa. Non si vede oltretutto, secondo Scheler, come Husserl possa collegare la teoria della riduzione fenomenologica con l'idealismo della coscienza. Già di per sé la riduzione trascende l'antinomia idealismo-realismo, per la ragioni che si è descritto. Poi se si osserva con attenzione è agevole verificare la scorrettezza di tale conclusione: sebbene infatti il rimanente dal processo di derealizzazione sia ovviamente il mondo ideale delle essenze, è tuttavia una forzatura considerare quest'ultimo come immanente alla coscienza. La teoria, secondo cui le essenze immanenti precedano le trascendenti e che quindi le leggi eidetiche della coscienza di qualcosa debbano divenire anche quelle di tutti gli oggetti coscienziali, è dunque una regressione al kantismo, che assolutamente non è ricavabile dal processo riduttivo.

Benché difficile questa *téchne*, in passato già è stata possa in essere. Un esempio è quello di Buddha, che, nonostante teorizzi una teoria negativa dello spirito, «ha riconosciuto molto bene [...] l'ordine causale, con cui grazie alla tecnica di derealizzazione da attuarsi attraverso la sospensione del desiderio e di ciò che egli chiama “sete”, vengono *gradualmente* superati tutti gli aspetti sensibili dell'essere: le sue qualità, forme, relazioni, come pure la sua spazialità e temporalità»<sup>667</sup>. Del Buddismo non va certamente abbracciata la dottrina né la sua idea antropologica, piuttosto la sua elaborazione di una tecnica dell'anima, che manca interamente alla cultura occidentale.<sup>668</sup> Ciò è un passo necessario per il tipo umano europeo-americano, che «ha quasi totalmente

---

<sup>666</sup> M. SCHELER, *Idealismo-Realismo*, op. cit., p. 54. In sostanza, come sostiene giustamente Passweg, mentre in Husserl la riduzione è ricondotta ad una mera *Entsinnlichung*, Scheler sente la necessità che essa si manifesti più propriamente come una *Entwirklichung* (S. PASSWEG, *Phänomenologie und Ontologie. Husserl, Scheler, Heidegger*, op. cit., p. 100).

<sup>667</sup> M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 144.

<sup>668</sup> Per quel che riguarda l'interesse scheleriano per le culture e le tecniche orientali, si confronti M. S. FRINGS, *Nachwort des Herausgebers*, in M. SCHELER, *Späte Schriften*, GW IX, op. cit., pp. 357-358.

dimenticato e disimparato, come nessun altro uomo nella storia da noi conosciuta, a dominare *se stesso* e la propria vita *interiore*, ed inoltre la sua *autoriproduzione*, mediante una tecnica sistematica dell'anima e una tecnica vitale, tanto che oggi il mondo occidentale ci si presenta come un tutto non governabile da se stesso, ancor meno di quanto non sia mai stato»<sup>669</sup>. Insomma anche per le questioni propriamente gnoseologiche, l'autore ritiene necessaria l'*Ausgleich* dei popoli.

---

<sup>669</sup> M. SCHELER, *Sociologia del sapere*, op. cit., p. 208.

### 9.2.2 Il rapporto di fondazione tra la realtà e rispettivamente lo spazio e il tempo

Il *Realsein* che deve essere soppresso nell'atto di derealizzazione è in un rapporto di fondazione con lo spazio (*Raum*) e con il tempo (*Zeit*). Riguarda al primo, l'autore precisa che esso va distinto dalla spazialità (*Räumlichkeit*): ogni spazio ha difatti una certa forma, mentre la spazialità è solo ciò che fa sì che uno spazio strutturato in un certo modo sia uno spazio. Per *Räumlichkeit* s'intende dunque «il fatto che in generale c'è una *coesistenza esteriore di cose* e per “esistenza esteriore” (che come tale compete anche alla temporalità) [...] che ciò che è identico nel suo essere-così non necessariamente si raccoglie in un'unità ma si presenta sempre in una *molteplicità* di dati»<sup>670</sup>. Sia lo spazio che la spazialità devono essere poi distinte dalla estensione (*Ausdehnung*), che è una mera precipuità dei corpi fisici già oggettivati e della loro superficie. È possibile infatti immaginare un dato spaziale privo di estensione, ed è altrettanto possibile pensare un mondo di cose estese senza che vi sia alcuno spazio. V'è da aggiungere che la spazialità precede tutti i dati sensoriali e ciò principalmente perché il nucleo originario dello spazio è compreso innanzitutto nelle formazioni della fantasia impulsiva spontanea, prima di esserlo nelle cose penetrabili attraverso i sensi. In questa prospettiva acquista un'ampia importanza il nucleo dell'*Erlebnis* della spazialità. Scheler lo definisce come «la possibilità vissuta o per meglio dire l'esperienza vissuta della possibilità di un essere vivente di poter compiere spontaneamente determinati movimenti»<sup>671</sup>. Esso non è identificabile con le cosiddette sensazioni cinestetiche, giacché, per l'autore esiste uno schema totale spaziale del *Leib* precedente ad esse. La dimostrazione di ciò consta soprattutto nel fatto che la distinzione fra spazio corporeo e ambientale risulta completamente secondaria rispetto all'essere-spaziale stesso. Piuttosto tale movimento (*Bewegung*), che Scheler ritiene essere alla base dell'esperienza della spazialità, «può essere in generale caratterizzato in modo tale che esso debba essere per lo meno come un movimento vitale»<sup>672</sup>. Questa concezione non è derivata empiricamente, ma si basa sulla

---

<sup>670</sup> M. SCHELER, *Idealismo-Realismo*, op. cit., p. 63.

<sup>671</sup> *Ibi*, p. 65.

<sup>672</sup> *Ibi*, p. 66.



separazione stessa del mondo vivente dalla cose inanimate. Tale movimento vitale è descritto poi come quel tipo di *Bewegung*, in cui il mutamento di luogo, di per sé presente in ogni movimento, si palesa nell'*Erlebnis* del movimento medesimo, *Erlebnis* che è fondata sulla tendenza che si manifesta in ogni movimento. Quest'ultima si palesa nel movimento vitale già a partire del *terminus a quo*, per cui il mutamento di luogo si presenta come la conseguenza basata su di essa. C'è da precisare inoltre che dal fatto che la spazialità sia l'*Erlebnis* della capacità di poter effettuare movimenti del tipo di quello vitale, non deriva che sia il movimento già compiuto a fornire il nucleo dell'esperienza vissuta di essa, piuttosto che tale nucleo si manifesti solo nell'«esperienza vissuta della possibilità dell'automovimento spontaneo»<sup>673</sup>.

Non esiste alcuna datità spaziale senza il fenomeno del vuoto, il quale, secondo Scheler, si genera in primo luogo dall'esperienza dell'insoddisfazione e dalla mancanza di pienezza della brama istintiva nel movimento spontaneo. Quest'ultima influisce su tutte le percezioni, rappresentazioni e immagine fantastiche, rendendo tale fenomeno, in quanto predato, il loro sfondo costante. È l'impulso di movimento poi che genera la finzione della *Weltanschauung* naturale, per cui una determinata modalità di non-essere si manifesta all'essere vivente come un essere fondante ogni determinazione positiva delle cose, ossia lo spazio vuoto. Nella visione naturale del mondo lo spazio si dà come un vuoto sostanziale sconfinato, precedente a tutti gli oggetti e ai movimenti e indipendente da essi; tale che quindi conserva la consistenza di realtà anche se non vi fossero movimenti né cose. In essa si ha pertanto «l'eccezionale paradosso che l'essere veramente positivo, quello delle cose concrete, si dimostra come una semplice isola di pieno in uno spazio che “sta a fondamento di esso”, è “assoluto”, “vuoto”, “in sé consistente” e che nel suo essere è sempre precedente, come se le cose fossero qui solo per tappare questo vuoto in alcuni posti e per muoversi talvolta in esso»<sup>674</sup>. In questo senso la finzione del vuoto, antecedente alle cose, ha origine dal fatto che, nell'inquietudine dell'attesa del movimento, si anticipa quella sfera rappresentativa contenente la probabile collocazione futura di ciò che si muove. Giacché questo genere di rappresentazione è estatica, ovvero non dipende riflessivamente dall'io, il luogo, in cui sarà ciò che si muove, si palesa come un posto

---

<sup>673</sup> *Ibi*, p. 67.

<sup>674</sup> *Ibi*, p. 68.

vuoto che di seguito sarà occupato. Pertanto quando si parla di luogo s'intende sempre un luogo-di-qualcosa. Vale quindi la legge generale, che Scheler denomina legge di figura e di sfondo, che «in ogni percezione in modo mutevole ma certamente indipendente dall'attenzione volontaria del soggetto, un elemento si distacca dal complesso e si espone in primo piano, mentre l'altro conserva solo il “carattere di sfondo”. Si opera come se ci fosse un unico sfondo stabile in cui tutti gli sfondi si racchiudano in un'unità; inoltre questo sfondo viene innalzato al grado di reale cosale»<sup>675</sup>. Tale legge è inoltre basata sulle relazioni di compenetrazione fra gli istinti organici e quelli di impellenza esistenti tra i singoli impulsi che generano gli istinti. L'insieme percettivo fondato sull'impulso più impellente costituisce la figura, mentre gli altri lo sfondo. Ne deriva un'oscillazione attenzionale tra il trascurare e il porre in primo piano che causa la formazione delle immagini e la specificazione delle soglie sensoriali. Dal momento che tuttavia sono processi, questi, che benché preconsce, influiscono sulla coscienza, avviene che ciò che è stato tralasciato a livello istintivo si palesa nel fenomeno del vuoto.

La preminenza dell'esperienza del movimento spontaneo potenziale su quello attuale, per quel che concerne il nucleo dell'*Erlebnis* dello spazio, si manifesta, secondo Scheler, esclusivamente in un essere il cui complesso di desideri insoddisfatti è maggiore di quelli appagati, ossia in un essere che, vivendo in un'eccedenza (*Überschuss*) pulsionale, deve inibire una quantità maggiore d'impulso vitale rispetto a quello adopera. Questo tipo di *Überschuss* è qualcosa di tipicamente umano, per cui è possibile asserire che l'antecedenza dello spazio vuoto immobile sia fondata nella stessa natura antropica: «che esso sia soltanto il suo proprio *no*, il suo speciale vuoto del cuore, che gli appare come spalancarsi su lui dall'esterno, nella forma di orrore che lo paralizza, come Pascal lo ha così efficacemente dipinto, questa è soltanto una saggezza della ragione, che egli ha scoperto tardi e che, una volta scoperta, viene di nuovo sepolta nell'oblio della coazione automatica della costituzione umana»<sup>676</sup>.

Dalla relatività della molteplicità spaziale all'essere vivente deriva in primo luogo che la vita di per sé si pone come un processo nel tempo, ed è quindi immessa nel tempo assoluto e non nello spazio. Pertanto tutte le forme spaziali degli esseri viventi, comprese

---

<sup>675</sup> *Ibi*, p. 70.

<sup>676</sup> *Ibi*, p. 72.

le loro unità (organi, cellule etc.), devono essere considerate semplicemente come le funzioni formatrici in cui si struttura la vita stessa. La vita, in altri termini, si spazializza. In secondo luogo deriva da quella caratteristica della molteplicità spaziale che tutte le leggi, che si possono rivenire sulle sue basi, devono essere valide per tutte le percezioni che si strutturano nella sua forma.

Per quel che riguarda invece le proprietà dello spazio, si devono distinguere: la continuità, la quale, nella prospettiva scheleriana, non può che generarsi dalla continuità del movimento; la tridimensionalità che, non manifestandosi in nessuna modalità sensoriale, è data dal triplice orientamento dell'automovimento umano; l'omogeneità che è una proprietà analitica; infine l'illimitatezza che si origina dalla facoltà di poter compiere movimenti spontanei in una determinata direzione senza vincoli.

È possibile ora chiarire quale sia il processo che si effettua nell'esperienza originaria del *Realsein*, allorquando si oggettivizzano le datità spaziali (*Raumgegebenheiten*). Scheler lo delinea in questo modo:

«se un centro impulsivo incontra una molteplice resistenza, allora i suoi movimenti x, y, ... z, in quanto vengono messi in rapporto tra di loro, sono rappresentati in uno scenario di azioni efficaci e di movimenti esercitati l'uno sull'altro e l'una dall'altro. Si può anche dire: lo schema primario dell'esperienza vissuta dell'“intorno” rispetto all'individuo, quale esperienza originaria della spazialità, viene a questo punto *oggettivato*; viene reso indipendente dall'essere-reale e dall'essere-ideale dell'individuo umano. E tuttavia l'esperienza vissuta dalla *resistenza*, ossia la *realtà*, precede sempre rispetto all'*essere dello spazio oggettivo*, ed anche allo spazio che si dà nella percezione naturale del mondo»<sup>677</sup>.

L'esperienza della realtà è dunque precedente anche a quella di spazio. Ne deriva che quello spazio della *Umwelt* che appartiene all'individuo diviene di per sé la porzione del suo mondo; ciò che, insomma, gli permette di disporre, nello spazio del mondo (*Weltraum*) e assieme alle altre cose, del proprio *Leib*.

Venendo alla problematica della temporalità, bisogna anzitutto precisare che essa

---

<sup>677</sup> *Ibi*, p. 74.

ha caratteristiche comuni alla spazialità: vi è esteriorità, la quale però, a differenza dell'esteriorità di quest'ultima, si pone in termini di divenire, ossia di passaggio dal *Sosein* al *Dasein* o all'*Anderssein*; il suo nucleo vissuto si manifesta in una specifica tipologia di tendere impulsivo, in questo caso il poter-fare; il suo essere dato non si manifesta primariamente nell'intuizione o nella percezione, ma in un nostro comportamento pratico attivo. Il dover-fare o il voler-fare una certa cosa adesso o dopo, o averla già dovuta/voluta fare prima, configura un ordine oggettuale, che struttura la temporalità. In quanto forma di attività, la temporalità si immette col suo ordine nei momenti impellenti degli impulsi, fornendo loro anche una gerarchia d'importanza. Per questo motivo diviene impellente ciò che è temporalmente precedente, e meno impellente ciò che è temporalmente successivo. Dal momento che poi questi impulsi fondano ogni divenire percettivo-sensoriale, si deve concludere che l'*Erlebnis* della temporalità stessa è antecedente a qualsivoglia sensazione o percezione e che pertanto non si origina affatto dall'esperienza esterna. Come non si genera da quest'ultima, così non deriva nemmeno dall'esperienza interna; piuttosto «la temporalità è *a priori* sia rispetto all'una sia rispetto all'altra»<sup>678</sup>.

L'esperienza più originaria che l'individuo possiede della temporalità è quella del futuro. Questa unidirezionalità verso di esso costituisce una precipuità essenziale del *modus essendi* della vita. Il futuro rappresenta infatti quell'insieme di cose, su cui il vivente può ancora operare, in cui può vivere e che può dominare. Insomma esso è «l'esser-possibile di uno spontaneo divenire di sé tramite una spontanea modificazione di se stesso»<sup>679</sup>. Pertanto il presente e il passato sono unicamente il risultato di un procedimento di astrazione dal comportamento vitale, configurandosi in questa prospettiva rispettivamente come ciò su cui ora si opera e ciò su cui non si può più operare. Viste in questo modo, le tre direzioni del tempo si presentano soltanto in relazione al poter-fare: il futuro come un poter-fare ancora; il presente come un poter-fare adesso; il passato come un non-poter-più-fare.

Così come per la spazialità, anche per la temporalità sussiste il fenomeno del vuoto. Il tempo che scorre anche se non accade niente di determinato, quel tempo

---

<sup>678</sup> *Ibi*, p. 76.

<sup>679</sup> *Ibidem*.

omogeneo della fisica, è solo infatti una traslazione concettuale – ovviamente del tutto fittizia – del tempo vissuto nella visione naturale del mondo. Il tempo della scienza e della *Weltanschauung* naturale sono in effetti conseguenza anch'essi di una tendenza pulsionale insoddisfatta, in questo caso che riguarda la modificazione di sé. Come succede per lo spazio, la mera possibilità dell'automodificazione s'impone come preminente rispetto alle automodificazioni già attuate. In questo modo si forma un'immagine fittizia del tempo, come se fosse un unico processo costituito da punti, il quale scorre anche se questi non fossero riempiti contenutisticamente. Tale immagine determina poi il formarsi del concetto di durata delle cose, che è relata anche essa al vissuto della resistenza, nello specifico delle cose contro il corso temporale. Dipendendo da qualcosa di fittizio, anche la durata, intesa in tal maniera, è pura finzione. In verità essa rappresenta nient'altro che «lo sfondo relativamente inalterabile di ogni cosa, su cui si staglia il crescente alterarsi di qualcosa d'altro»<sup>680</sup>. Pertanto Scheler, come si vede, collega strettamente la durata alla modificazione, che possiede per il tempo il ruolo che per lo spazio è occupato dal movimento. E difatti la stessa continuità spazio-temporale è garantita da questi due elementi, oltre che dall'identità del soggetto che si modifica e si muove. Anche il fatto che l'oggettivazione appaia antecedente alla temporalità vissuta dipende dalla potenzialità di automodificazione. Il tempo oggettivo risulta quindi precedente alle immagini percepibili del mondo, benché sia successivo all'ordine di datità della realtà. Per tale ragione la connessione dinamica degli eventi si struttura nella direzione che va dal principio alla conseguenza. Ciò significa che è l'orientamento del *Widerstand* che gli oggetti effettuano tra di loro, come centri di azione indipendenti, e sul soggetto, a fornire la possibilità di una determinazione oggettiva temporale secondo le tre direzioni di presente, passato e futuro, e a consentire la distinzione tra la successione storica e soggettiva del coglimento e della conoscenza del mondo da quella che compete all'accadere oggettivo intramondano degli eventi. Dunque l'oggettivizzazione della temporalità vissuta è preceduta in primo luogo dall'*Erlebnis* della realtà, in secondo luogo dall'oggettivizzazione dello stesso operare sulle cose da parte dell'individuo e infine dall'oggettivizzazione della capacità di automodificazione nella forma di un divenire della capacità di modificazione appartenente alle cose. È la riflessione seguente a ciò, la quale

---

<sup>680</sup> *Ibi*, p. 79.

riguarda le percezioni che si modificano con gli stessi impulsi istintivi, ad originare la coscienza del tempo. Pertanto la stessa distinzione tra tempo vissuto e tempo oggettivo è causata dall'*Erlebnis* della realtà e dalla sua oggettivizzazione.

### 9.2.3 Immagine, percezione, fantasia

Secondo Scheler le funzioni sensoriali non sono strumenti di una conoscenza disinteressata, ma processi, correlati all'organismo, che permettono di agire sulla natura. Essi quindi hanno un senso teleocline totale derivante dall'utilità che arrecano al vivente. Ciò significa che anche il contenuto percettivo deve essere interpretato secondo una simile prospettiva. È errato considerarlo infatti sia come cagionato da stimoli fisici o chimici sia come un insieme di sensazioni. Piuttosto esso si configura come «una *sezione* estremamente mutevole, delimitata, realizzata da atti, un *contenuto parziale dell'intuitivo essere-così delle cose stesse*»<sup>681</sup>. Queste ultime devono essere intese come cose dell'*Umwelt* dell'organismo. La percezione (*Wahrnehmung*), essendo in diretta dipendenza dal reale, è condizionata ovviamente dall'attività spontanea involontaria dell'individuo, che è relata all'attenzione istintiva verso l'ambiente. Senza quest'ultima pertanto non si ha alcuna percezione.

Le immagini (*Bilder*) che si danno nella percezioni sono quindi trascendenti la coscienza. Scheler le fa derivare da un duplice contrasto: in opposizione alle forze reali (di tipo non-iconico), le quali tuttavia si possono manifestare solo tramite esse ed in questo caso si parla d'immagini irreali; ed in opposizione ai contenuti percettivi, i cui oggetti sono le immagini mai assorbite in tali contenuti. L'errore da evitare sarebbe ritenere i *Bilder* come oggetti coscienziali, così come fa l'idealismo, negando la loro origine nelle forze. La dimostrazione che essi non pertengono alla coscienza consta principalmente nel fatto che l'essere-cosciente è un essere-ideale, mentre i rapporti causali alla base delle immagini possono essere dati solo nell'essere-reale. Pertanto i *Bilder* in sé sono semplicemente oggetti contenuti nella percezione e non possono essere considerati

---

<sup>681</sup> M. SCHELER, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, op. cit., p. 200.

affatto come le cause di quest'ultima<sup>682</sup>.

D'altronde ogni sviluppo storico umano non è altro, a ben guardare, che una crescente emancipazione e disillusione dalle immagini fantastiche, credute originariamente come realmente fondate, e quindi un riposizionamento dei progetti del volere nella sfera desiderativa. Solo se si comprende, secondo Scheler, che le immagini della fantasia sono generate attraverso gli impulsi istintivi, è possibile comprendere il mondo fantastico dei primitivi, bambini etc. In effetti ogni rappresentazione, percezione, sensazione è condizionata proprio dal complesso di immagini della fantasia generate da questi impulsi. Si ha pertanto un processo per cui ciò che è elaborato fantasticamente non è riconosciuto originariamente come tale, ma solo successivamente, quando le nostre aspettative nei confronti delle cose sono deluse. Dal momento che, inoltre, i contenuti percettivi possono coincidere con quelli immaginari (come ad esempio avviene nelle allucinazioni o nell'ipnosi), la legittimazione soggettiva della percezione consta esclusivamente nella riuscita, specie se ricorrente, del comportamento pratico verso gli oggetti.

Una tale teoria della percezione cova in seno, per l'autore, una domanda ineludibile, ossia se «l'identico aspetto parziale in cui coincidono contenuto della percezione ed immagine [...] sia *sempre contenuto della fantasia*, vale a dire che esso sia quella parte di prodotto della spontanea fantasia istintiva ed impulsiva originariamente indifferente al senso della realtà e al rapporto con la realtà che per *l'appunto ancora si conferma* e si mantiene nelle esperienze pratiche di successo e di fallimento del nostro comportamento e dei nostri movimenti»<sup>683</sup>. Se si tiene fermo il presupposto della distinzione tra sensazione e contenuto percettivo e si considera che la sensazione, generata tramite la resistenza, non può né comprendere né raffigurare l'oggettività, allora, secondo Scheler, è correttamente fondata l'ipotesi che il contenuto percettivo sia di per sé totalmente un contenuto fantastico. Pertanto questo contenuto è per legge eidetica in correlazione anche con le sensazioni, conscie o inconscie, dal momento che gli impulsi

---

<sup>682</sup> In virtù di quanto qui si è affermato mi sembra si possa concordare con l'interpretazione di F. Bosio quando afferma che «il *Bild* è il modo di manifestarsi dello stesso *Sosein* qualora non lo si consideri come oggetto di coscienza, ma sia semplicemente accolto nella coscienza in modo preconsapevolmente riflessivo. Anche se in Scheler non troviamo esplicitamente questo chiarimento, ci sentiamo autorizzati a tenerlo per valido» (F. BOSIO, *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, op. cit., p. 252).

<sup>683</sup> *Ibi*, p. 270. Traduzione modificata.

istintivi, che danno conferma del contenuto di esso, sono quei medesimi che influiscono anche sulle stesse sensazioni. V'è in questo senso un rovesciamento dell'impostazione classica «che stabilisce i diversi livelli ascendenti della *aisthesis*, *phantasia*, *doxa*, *noesis*. Scheler fa qualcosa di molto strano; pone la fantasia prima della *aisthesis*»<sup>684</sup>.

L'autore mette quindi in relazione stringente l'attività fantastica con la vita istintiva. E d'altronde una riprova della correttezza di questa connessione si può rinvenire nell'indifferenza deontica della fantasia rispetto ai valori spirituali: «proprio come l'istinto non è né buono o cattivo in senso etico, ma ludico o demoniaco, dunque indifferente ai valori etici, altrettanto indifferente è la fantasia rispetto al vero-falso, alla conformità o difformità con la realtà»<sup>685</sup>. Istinto e fantasia sono, per l'autore, la parte più feconda della nostra anima vitale e senza di loro lo spirito avrebbe solo un ruolo negativo e inibitore, non potendo avere alcun substrato per la propria efficacia. In ogni caso la fantasia, anche quella nello stato di veglia, non può mai essere considerata come una forma complessa di percezione o riproduzione, al contrario essa non è altro che l'attività residuale delle percezioni dell'anima vitale. In questa prospettiva essa si pone sia come un'eccedenza percettiva sia, per le ragioni che si è visto, come la forma più originaria della vita percettiva stessa. Si potrebbe anzi affermare senza dubbio che per l'autore essa non sia tanto una rielaborazione dei dati provenienti dalla sensibilità, piuttosto la fonte stessa dell'*Erlebnis*.<sup>686</sup>

#### 9.2.4 Realtà e causalità

Scheler afferma che la realtà comporta sempre un agire efficace. Ne deriva non solo che è reale ogni cosa sia capace di un'azione efficace (e che non è reale ciò che non ne sia capace), ma anche che vi sia una coappartenenza eidetica tra realtà e causalità. Onticamente infatti il *Körper*, in quanto unità, è sempre precedente nell'ordine di datità a tutte le qualità sensoriali particolari e non si configura né come la loro somma né come il

---

<sup>684</sup> G. CUSINATO, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, op. cit., p. 123.

<sup>685</sup> *Ibi*, p. 272.

<sup>686</sup> Cfr. G. CUSINATO, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, op. cit., p. 124



loro ordine strutturale. È priva di significato pertanto l'idea di un essere materiale passivo che sia concomitantemente soggetto d'azione. Fatta questa premessa, è necessario analizzare come si determina in noi l'idea di causa. Per l'autore bisogna prendere le mosse ancora una volta dall'agire spontaneo sugli oggetti. E questo perché noi siamo esseri spirituali, certamente, ma anche vitali. D'altronde Scheler ritiene che lo spirito, per una concezione che si spiegherà meglio più in là, sia in sé privo d'efficacia, e pertanto è comprensibile che escludi che il principio del concetto di causalità possa risiedere nella relazione tra il nucleo personale e il nostro agire. Egli chiarisce su questo punto: «l'idea di causa non ha affatto [...] la sua origine nel *fiat* spirituale o nel non *fiat* dell'atto volontario, cui non spetta nessun grado di attività, ma che è soltanto consenso o rifiuti di propositi»<sup>687</sup>. Quindi il concetto di causa non può non essere individuato nell'attività del nostro centro vitale. Se si esperisce infatti che un certo progetto viene realizzato tramite un'azione, allora viene alla luce quel fenomeno che è alla base di questo tipo di concetto, ossia l'agire. Si rivela poi indifferente come siano state effettivamente realizzate le fasi intermedie che hanno condotto all'evidenza che certe cose sono emerse per causa nostra. Per Scheler quest'evidenza è quindi completamente indipendente dalla conoscenza del “come” ciò che le inerisce sia accaduto, essendo precedente ad ogni consapevolezza coscienziale.

Una dottrina con una simile impostazione si pone come antitetica al sensismo, per cui non si ha del nostro agire se non una rappresentazione e una successione temporale che si risolve in un movimento corporale; da ciò deriverebbe che difettiamo di ogni *Erlebnis* del reale e di ogni sapere circa il processo tramite cui la volontà attiva gli organi. Scheler argomenta contro tutto questo che il proponimento autentico di un atto del volere non è in sé il movimento degli organi: qualora, ad esempio, si prenda un cappello dall'attaccapanni e lo si indossi, il progetto della volontà non è affatto il movimento degli organi che operano, piuttosto che il cappello sia sulla testa. Appurando poi che il progetto è stato compiuto, si “sa” anche che la realizzazione è avvenuta per opera propria. Non vi è quindi alcuna successione nel tempo di volere, impulso istintivo e movimento, ma ha luogo un processo per cui «l'impulso istintuale vissuto, liberato dall'atto volontario nel

---

<sup>687</sup> M. SCHELER, *Idealismo-Realismo*, op. cit., p. 86.

senso di consentire al progetto, trapassa nel movimento che si compie»<sup>688</sup>. Una prova della correttezza di questa impostazione consta nell'analisi dell'evoluzione storica che la causalità ha avuto nello spirito umano. Nei primitivi (così come nei bambini) questa si ha solo quando una certa connessione di attese, generate in ambito istintivo, si arresta, lasciando emergere qualcosa di nuovo. In tale occasione l'impulso istintuale, che si esperisce primariamente riguardo al proprio agire, è oggettivato in un'attività il cui soggetto è rappresentato dalle cose. È per questo che nello stadio primitivo la questione sulla causa si indirizza verso un avvenimento avvertito come negativo e non desiderato, piuttosto che positivo e aspettato. D'altronde in greco *aitia* assume la duplice significanza di causa e colpa, per cui la domanda sull'una coincide con quella sull'altra. Ne deriva quindi che il concetto di causalità ha una sua propria radice morale. Solo in modo assai graduale poi è stato relato ad accadimenti naturali, sostituendo con questi un complesso di spiegazioni incentrate su demoni e magie. La purificazione di questo concetto dal sovrannaturale è stata pertanto un processo assai lento che ha condotto alla rimozione di certi elementi primitivi dell'*Erlebnis* originale.

La validità dell'idea di causalità, originata in questa evoluzione, trova la sua ultima origine nel fatto che qualsiasi percezione è influenzata, nel suo prodursi, dall'impulso istintuale e dai movimenti di esso contro il reale che resiste e che fonda le immagini. Tutto quello che si percepisce, e antecedentemente a quando lo si percepisce come corrispondente all'esperienza originaria, è di per sé, infatti, indipendente dalle esperienze contingenti che si attuano tramite la percezione stessa. La conseguenza è che il concetto di causalità, benché sia già configurato dall'esperienza vitale nell'agire e non abbisogna di atti razionali per emergere nell'individuo (e quindi non è un *a priori* razionale dello stesso esperire), è utilizzabile per tutto quello che sia percepito come vivente. Da ciò, secondo Scheler, si deduce la sussistenza del principio che asserisce che «niente per noi può essere esperibile che non sia membro di un *unico e identico nesso causale*, all'interno del quale anche il nostro corpo reso oggettivo come corpo inerte, è *membro*»<sup>689</sup>. Anche la stessa unità dello spazio e tempo, che si è analizzato, è fondata sul suddetto principio.

La preminenza dell'esperienza del nostro agire spontaneo è traslata poi, a parere

---

<sup>688</sup> *Ibi*, p. 87.

<sup>689</sup> *Ibi*, p. 89.

dell'autore, anche alle relazioni tra le cose nell'*Umwelt*. Hume avrebbe spiegato l'avvenimento, per cui una palla, colpendone un'altra, pone in movimento quest'ultima, in base all'abitudine. Si ponga invece il caso in cui un individuo avesse percepito l'evento descritto in modo che la seconda palla si arresti, magari a causa di una forza ignota al soggetto. Secondo la dottrina humiana se ne dovrebbe ricavare che quest'individuo non possa essere consapevole del concetto di azione. Ciò è tuttavia, secondo Scheler, palesemente errato. Anche nel secondo caso infatti il soggetto possederebbe l'*Erlebnis* dell'azione della prima palla sulla seconda e tenterebbe di spiegare l'arresto, cercando di rintracciare una causa inconsueta, giacché il fenomeno gli arreca stupore.

Ciononostante la configurazione del nucleo della causalità in determinati ambiti oggettuali è una questione assai complessa. Essa è indipendente dalla precipuità delle regioni eidetiche, cui un ente appartiene, e quindi anche dalle norme che le regolano. Di conseguenza la stessa legge meccanico-formale che stabilisce un vincolo d'azione sulla base di una contiguità spazio-temporale è soltanto una possibilità tra le differenti forme di legalità. Essa si genera dal presupposto che un determinato *modus essendi* della realtà si manifesti in modo identico in spazi e in tempi diversi. In verità un simile presupposto non è né un *a priori* razionale né possiede qualche base nella percezione sensibile o nell'induzione, bensì deve la sua derivazione semplicemente al fatto che ogni cosa che possa essere riprodotta in una certa forma divenga dominabile e pertanto acquisti un privilegio nella percepibilità totale possibile delle cose. Questo principio che Scheler denomina “del privilegio dell'uniforme rispetto al vario” è ciò che permette, tra l'altro, la figurazione delle forme vuote dello spazio e del tempo. Quindi quel tipo di legalità che è quella meccanico-formale «è in primo luogo ciò che deve essere presupposto affinché le immagini acquisiscano determinate “posizioni” nello spazio e nel tempo, ed affinché le *posizioni* ed il *contenuto* di esse possano rendersi indipendenti e distaccarsi l'una dall'altra nella rappresentazione, secondo mutamenti tra di loro indipendenti»<sup>690</sup>. Ciò comprova che lo spazio e il tempo relativi e il principio di causalità meccanico-formale sono solo elementi di un'unica struttura ontologica, in cui non è possibile omettere neanche una componente. Tale struttura non può essere inoltre utilizzata nel processo conoscitivo delle proprietà mondane di un ente, giacché è meramente relativa al vivente. Non può, d'altro

---

<sup>690</sup> *Ibi*, p. 90.

canto, essere nemmeno adoperata per spiegare la vita in sé, dal momento che le leggi di quest'ultima sono completamente differenti dalla legalità meccanico-formale. Infine non ha alcuna validità per la nostra porzione spirituale. L'unico luogo in cui trova impiego è nel sapere scientifico, dove gli sviluppi dei processi della natura sono espliciti come se non sussistessero né esseri vitali né spirituali. Essa e l'apparenza, che produce, di valere per ogni cosa sia reale nel mondo, pertanto dipendono da un prescindere artificiale sia dalla struttura della vita che da quella dello spirito.

In chiusura di questa parte dedicata al *Realsein* è necessario fare delle considerazioni di carattere storiografico e critiche assieme. Nel trattare della gerarchia dei valori ci si è trovati di fronte ad una situazione al limite dell'ossimoro: da un lato la *Rangordnung* è presentata come oggettiva e assoluta – “stella polare” che deve orientare i singoli *ethe*, l'abbiamo definita – e lo stesso Scheler non si sottrae a definire lo spirito che caratterizza la propria etica come imperniato all'assolutismo e all'oggettivismo, tanto da far interpretare quest'ultima alla luce di una metagerarchia dogmatica; dall'altro c'è il problema di fare i conti con la realtà, che si presenta strisciante e avvelena, per così dire, quell'ordine così staticamente perfetto dei valori. Lo stesso *Formalismus* ci sembra scisso in due: *ethos* eterno e invariabile ed *ethe* storicamente condizionati<sup>691</sup>. Se si estende il campo d'analisi, il manicheismo tra ideale e reale è ancora più patente: il volere si deve confrontare col fare, sia nella sostanza del voler-fare che in quella del poter-fare; essenza ed esistenza sembrano disgiunte senza rimedio; absolutezza e relatività assiologica devono convivere in un *habitat* teoretico in cui sembra si escludano reciprocamente; l'uomo, da un lato, appare una specie irrigidita, dall'altro, deve guardare al mondo assiologico da realizzare<sup>692</sup>. Gnoseologicamente è ancora più palese – così si esprime Cusinato sul primo concetto di riduzione: «come si può sostenere che la fenomenologia rinunci all'esperienza stessa se essa è definita come il più radicale degli empirismi? Se la fenomenologia ha a che fare con i dati di fatto, com'è possibile poi identificare questi dati di fatto empirici come un'essenza irreali? [...]. In conclusione nella prima variante v'è una aporia di fondo

---

<sup>691</sup> Dupuy riconosce molto bene l'ambiguità delle argomentazioni che tendono a conciliare la tesi dell'assolutezza e quelle delle relatività dei valori (cfr. M. DUPUY, *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, op. cit., p. 586), tuttavia, a mio parere, questa visione è ben applicabile per il secondo periodo scheleriano e deve essere superata invece per lo sviluppo successivo del pensiero dell'autore.

<sup>692</sup> Su questo ultimo punto si cfr. in particolar modo V. FILIPPONE-THAUERO, *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler*, II Vol., op. cit., p. 334.

in quanto essa esclude ogni realtà e tuttavia si rivolge ad essenze che rimangono esse stesse connesse alla realtà»<sup>693</sup>.

Anche la biografia speculativa scheleriana ne sembra essere condizionata: desiderio di sistema e realizzazione di saggi occasionali, in cui non solo v'è la chiarificazione di concetti già espressi, ma anche la presentazione di concezioni *toto coelo* inedite; scritti su atti eterni e altri indirizzati alla situazione politica, sociologica, non raramente senza riferimenti o derivazioni. C'è poi un'ulteriore problematica da prendere in considerazione e che si è quasi omessa. Tutti conosciamo il contesto tedesco del primo dopoguerra, meno si sa però degli incarichi politici di Scheler, dei suoi rapporti con Adenauer e ancor meno della scossa che comporta nel suo animo la grande guerra.<sup>694</sup> Questo, pur esulando dalla sfera del nostro lavoro, è funzionale tuttavia ad una comprensione esegeticamente corretta della speculazione scheleriana. Si è spesso addotto allo Scheler uomo e a fattori extrateoretici le ragioni di quella che sembrava una rottura (divorzio da Märli Furtwängler, nuovo amore etc.).<sup>695</sup> Un po' troppo riduttivamente a mio parere, poiché rimane la domanda: possibile che una personalità filosofica, non certo di secondo piano e il cui ruolo nel movimento cattolico era più che riconosciuto, possa sgretolare un intero sistema teoretico – come sostengono i fautori della rottura – per questioni, diciamo così, di cuore? E va bene – mi si consenta la *boutade* –, che Scheler si richiamava a Pascal, al *cœur* che ha le sue ragioni, ma mi sembra che vi sia dell'eccessivo. Più che altro se si vuole proprio riconoscere i motivi di una svolta anche nello Scheler-uomo, ci si deve riferire ad un contesto più complesso. Prima di ogni cosa alle conseguenze che un avvenimento, come la prima guerra mondiale, ha prodotto in un intero continente e nel popolo tedesco nello specifico; poi osservare l'impatto sull'autore, che come dimostra questo stralcio della lettera a Johann Plenge, è stato penetrante:

«la forma di vita contemplativa [...] è per me più elevata che la pratica.

---

<sup>693</sup> G. CUSINATO, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, op. cit., p. 64.

<sup>694</sup> Mi limito a segnalare sull'argomento l'opera W. MADER, *Max Scheler. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt von Wilhelm Mader*, op. cit., pp. 70-93.

<sup>695</sup> M. DUPUY, *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, op. cit., pp. 623 e ss.; H. FRIES, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten. Eine problemgeschichtliche Studie*, op. cit., pp. 111-117; P. WUST, *Max Schelers Lehre vom Menschen*, in «Das Neue Reich», 11 (1928-1929), pp. 100-201.

E io credo tuttavia che l'occidente continentale si trovi nel suo tardo autunno e che noi dobbiamo accettare questo dato di fatto. Ma decadenza è, in ultima analisi, decadenza soltanto in senso biologico. Vista in termini spirituali e religiosi v'è persino una fioritura e un senso di essa più alto»<sup>696</sup>.

Si evince, a mio avviso, uno Scheler che rintraccia nella vita contemplativa un estremo palliativo. È il preludio difatti a *Vom Ewigen im Menschen*, incentrato proprio sulla religione. Eppure questo primato del contemplativo sul pratico è in contraddizione con i suoi interessi morali, politici, con il suo stesso concetto di filosofia come derivata da un atto primariamente etico. Non si può non intravedervi l'ombra di una guerra che l'aveva sconvolto. Non voglio ovviamente calcare la mano, incorrere nell'errore di spostare, sebbene in un altro senso, ancora sulle vicende umane la comprensione dell'ultimo periodo. Propongo solo che bisogna tenerne conto e che forse tra un divorzio e ciò che si vedeva in Germania dopo la guerra, potesse maggiormente motivare quest'ultimo un ripensamento speculativo, soprattutto in un autore che all'attività politica e politico-filosofica non si è sottratto. D'altronde è Scheler stesso ad affermare, parlando di sé in terza persona: «le pesanti esperienze storiche del nostro popolo avevano temporaneamente sottratto l'autore al suo lavoro su problemi meramente teoretici della filosofia, e generato in lui il desiderio di formare delle ideologie che mediassero la sua teoria dell'etica e la formazione pratico-reale del presente»<sup>697</sup>. V'è poi un altro fattore: Scheler aveva interessi che travalicavano l'ambito strettamente filosofico. Hartmann ce lo descrive come un divoratore di opere di fisica moderna e soprattutto di biologia. Von Uexküll lo influenzò oltremodo, ma non vedere il condizionamento delle altre scienze positive significherebbe essere miopi. Si delineano una serie di concause pertanto che in un pensatore affinato come Scheler non potevano non condurre a interrogativi profondi sulla propria speculazione: come conciliare etica ed *ethe*, leggi eterne e leggi

---

<sup>696</sup> La lettera a Plenge è del 8 maggio 1919 ed è riportata nell'opera di Mader sopracitata (cfr. W. MADER, *Max Scheler. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt von Wilhelm Mader*, op. cit., p. 84). Anche N. Hartmann nel necrologio riconosce l'importanza dell'influsso della guerra sul pensiero scheleriano (N. HARTMANN, *Max Scheler*, in G. FERRETTI, *Scheler*, in AA.VV., *Questioni di storiografia filosofica. Il pensiero contemporaneo*, v. I, op. cit., p. 103).

<sup>697</sup> M. SCHELER, *Vorwort zu Christentum und Gesellschaft*, in M. SCHELER, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, GW VI, Francke, Bern 1963, p. 224.

preferenziali? Dove lo spirito dovrebbe prendere quell'energia per la realizzazione dei valori eterni? E poi ora che gli avvenimenti europei avevano palesato il crudele scacco di quest'ultimi, su che basi fornirne una spiegazione? Erano questioni che dovevano essere risolte anche in ambito metafisico. La realtà, la sua potenza ciecamente demoniaca, era lì quindi sul punto di fare la propria apparizione nella filosofia scheleriana. Era necessario comunque non incorrere in altri dualismi; vedremo di seguito quale sia la soluzione prospettata dall'autore.

## **10. La religione nella prima fase del pensiero scheleriano**

### **10.1 Idea di Dio e autorivelazione: la dimostrazione dell'indimostrabilità di Dio**

La metafisica religiosa è un argomento del pensiero scheleriano sotteso ad ogni fase speculativa. Eppure essa è estremamente controversa, anzi, vuoi per la materia in sé vuoi per le mutazioni di impostazione che ha subito nei vari periodi dell'autore, è con ogni certezza la problematica più complessa e che ha acceso più dibattiti di tutta la sua speculazione. Abbiamo affermato che Scheler è un *Menschsucher*; non basta però, perché occorre anche dire che egli cerca l'uomo nella sua centralità cosmica, nella sua radicale distinzione da ogni vivente. E questa strada, che l'autore imbocca, lo porta direttamente verso l'ultramondano. Alcuni passi mostrano a tal punto tale proclività alla trascendenza che sembrano chiedere di essere salmodiati, se non ci ricordassimo di essere situati invece in un contesto circoscrittamente scientifico-filosofico. Non si vuole esagerare, si osservi la tensione metafisica di questo stralcio di *Zur Idee des Menschen*:

«l'uomo, inteso in questo senso del tutto nuovo, è l'intenzione e il gesto della “trascendenza” stessa (*Intention und Geste des Transzendenz*), l'essere che prega e cerca Dio. Anzi l'“uomo” non “prega”, egli è la preghiera che la vita eleva al di sopra di se stessa; “non cerca Dio”, egli quell'X vivente, che Dio cerca!» Ed un po' più in là, parlando di utensili e civilizzazione: «Dio è il mare ed essi sono i fiumi: e fin dalla loro sorgente i fiumi presentano il mare verso cui corrono. La cultura

spirituale è qualcosa di sublime [...]. Ma la sostanza della cultura spirituale, la radice anzi di ogni cultura, è quell'X verso cui si dirigono la preghiera e il moto di un amore sacro»<sup>698</sup>.

Quindi interesse antropologico ed interesse ultramondano, stringentemente e reciprocamente relati; e tuttavia non si deve supporre un rapporto paritario: è lo studio sull'uomo che traina tutto il restante nella speculazione scheleriana e pertanto anche la meditazione metafisica, così come d'altronde (lo si ricorderà) è avvenuto pure per l'etica. Scheler cerca l'uomo e giunge a Dio; e cerca Dio per giungere all'uomo. La domanda originaria è insomma quella antropica, cui non si può non rispondere con un teomorfismo umano. La riprova è l'impostazione della problematica metafisico-religiosa sia della seconda che della terza fase: pur nelle differenti conclusioni, l'autore pone come punto di avvio analitico la condizione umana.<sup>699</sup>

In particolare nel *Formalismus*, in un paragrafo successivamente rigettato assieme all'idea del Dio personale, dopo aver trattato della *Welt*, l'autore si domanda se, dal fatto che ad ogni mondo corrisponda una persona e viceversa, non possa derivare il concetto di un unico mondo, che possieda la facoltà di trascendere la struttura eidetica *a priori* che lega il complesso dei mondi possibili. Questo prenderebbe il nome di macrocosmo, mentre le *Welt* individue, che ne farebbero parte, di microcosmi. Il corrispondente personale di tale macrocosmo è, per Scheler, «l'idea d'una persona-spirituale infinita e perfetta: i suoi atti si manifesterebbero, nelle loro determinazioni essenziali in seguito ad una fenomenologia dell'atto che tenesse presenti gli atti di tutte le persone possibili. Per poter soddisfare alla semplice condizione ontologica della realtà questa “persona”

---

<sup>698</sup> M. SCHELER, *Sull'idea dell'uomo*, in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, op. cit., p. 67.

<sup>699</sup> È stato scritto molto sul problema della religione in Max Scheler. Segnaliamo, tra gli altri, i seguenti saggi fondamentali: E. PRZYWARA, *Religionsbegründung. Max Scheler - J. H. Newman*, op. cit.; F. KREPPPEL, *Die Religionsphilosophie Max Schelers*, Kaiser, München 1926; J. GEYSER, *Max Schelers Phänomenologie der Religion. Nach ihren wesentlichsten Lehren allgemeinverständlich dargestellt und beurteilt*, op. cit.; H. FRIES, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten. Eine problemgeschichtliche Studie*, op. cit.; J. HEBER, *Das Problem des Gotteserkenntnis in der Religionsphilosophie Max Schelers*, op. cit.; E. BLESSING, *Das Ewige im Menschen. Die Grundkonzeption der Religionsphilosophie Max Schelers*, op. cit.; H. LENNERZ, *Schelers Konformitätssystem und die Lehre der katholischen Kirche*, Aschendorff, Münster in Westfalen 1924; M. DUPUY, *Le philosophie de la religion chez Max Scheler*, P.U.F., Paris 1959; G. FERRETTI, *Max Scheler. Filosofia della religione*, Vita e Pensiero, Milano 1972; V. FILIPPONE-THAUERO, *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler*, op. cit.).



dovrebbe, però, essere anche concreta. È grazie a tale struttura eidetica che *l'idea di Dio si dà contemporaneamente* a quella dell'unità, a quella dell'identità e a quella dell'unicità del mondo»<sup>700</sup>. Come detto, quindi, si è avviato il discorso dallo *status* umano per volgersi al divino.

Tuttavia, a parere dell'autore, non si può porre l'idea di Dio attraverso la filosofia, ma solo per mezzo di una persona concreta che sia in relazione immediata con tale idea. Quindi anche alla religione competono, come ultimi criteri conoscitivi, il manifestarsi dell'oggetto nell'atto che gli è proprio, e l'evidenza con cui questo manifestarsi si apre alla coscienza. Da ciò si deduce che «ogni “credere” (*Glauben*) è fondato *oggettivamente* in un intuire (*Schauen*) – dico *oggettivamente*, quindi non come se entrambi gli atti debbano appartenere allo stesso individuo e alla stessa coscienza»<sup>701</sup>. Tutta la fede cristiana si fonda dunque, in ultimissima analisi, su ciò che a Gesù Cristo è stato dato di Dio e su quello che Egli reputò giusto comunicare alla sua chiesa, ma non in forma del credere, bensì in quella intuitiva.

Non si deve comunque trarre da questa concezione la conseguenza che quello che è in sé evidente per *Sein* e *Sosein*, è necessario che lo divenga anche per noi, a causa di questa stessa evidenza. In verità, chiarisce Scheler, «il principio originario di tutta la conoscenza religiosa, il principio dell'autodatià evidente (*Prinzip evidenter Selbstgegebenheit*), sta geneticamente alla *fine* e non all'inizio del processo della conoscenza religiosa e può perciò benissimo essere necessaria una complessa struttura di pensiero mediato, per avvicinarsi a quest'evidenza»<sup>702</sup>. Per impiegare questo principio è necessario quindi elaborare, in riferimento all'essenza del divino, preliminarmente l'intera assiomatica eidetica (*Wesensaxiomatik*), ontica e valoriale, della materia religiosa; assiomatica che possiede un primo criterio ideale, corrispondente all'ambito ontologico della religione e valevole per tutte le forme effettive di questa, il quale ambito, come tale,

---

<sup>700</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 490. Afferma a riguardo V. Filippone-Thaulero: «il valore del divino ha una grande importanza per Scheler, ancora prima del suo sviluppo personale: in quanto supremo valore, esso in qualche modo è l'orizzonte nel quale l'uomo biologico acquisisce la sua unità spirituale; è la tesi fondamentale del teomorfismo dell'uomo che Scheler ha sempre sostenuto» (V. FILIPPONE-THAUERO, *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler*, II Vol., op. cit., pp. 100 e s.).

<sup>701</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 727. Traduzione modificata.

<sup>702</sup> *Ibi*, p. 729. Traduzione modificata.

si somma all'insieme di intuizioni ontologiche, logiche, etiche etc., che costituiscono solo i criteri di falsità (non di verità), incontraddicibili da parte di una qualsiasi tesi religiosa. Tale criterio, imperniato sull'evidenza, possiede, anche per questo precipuo aspetto, ogni singolo carattere gnoseologico descritto riguardo all'intuizione evidente. Se ne deduce che per l'autore l'intera verità di un giudizio anche nella religione è direttamente dipendente dalla conformità del giudizio stesso con la materia (vera ed autentica) manifestantesi intuitivamente. In base a queste premesse, compito della teologia naturale sarà quello di vagliare le proprie proposizioni a partire dai contenuti intuitivi che la fondano e stabilire l'autenticità o l'illusorietà di questi. Dunque il punto di partenza di questa branca non può essere individuato nelle scienze positive, bensì nella filosofia e nella metafisica, fenomenologicamente intese, le quali radicano a loro volta i propri presupposti nelle connessioni eidetiche e nei risultati delle scienze medesime. In questo senso la filosofia fenomenologica si pone come *medium* tra il sapere teologico e quello scientifico; così come, tra l'altro, la metafisica filosofica, che Scheler rapporta alla conoscenza del fondamento reale del mondo (*realer Weltgrund*), costituisce l'elemento intermedio tra il *Weltwissen* e il *Gottwissen*.

Difatti, secondo Scheler, è l'eidetica ontologica (*ontologische Eideetik*) della datità mondana a dischiudere il *logos* eterno, compiuto in maniera dinamica nella contingenza del mondo in quanto *Inbegriff* delle essenze e delle correlazioni eidetiche. Pertanto è essa a porgere un insieme di verità che, pur reperite nel reale contingente, hanno valore per ogni mondo possibile. Chi si occupa di metafisica ha dunque quella consapevolezza derivata dall'*Einstellung* fenomenologica che anche nei fenomeni non correlati causalmente si attuano le medesime essenze e relazioni essenziali presenti nella regione mondana umanamente accessibile. Questo è d'altronde ciò da cui si erige lo stesso fondamento della metafisica. Benché quindi si conosca solo quella porzione del reale che è in rapporto con la nostra struttura organica, in base al presupposto che gli assiomi della dipendenza reciproca dell'essere degli oggetti e quelli della causalità hanno valore oltre la contingenza del reale, si possiede il diritto di comporsi un'immagine mentale (*Gedankenbild*) del mondo effettivo in generale e del suo fondamento d'esistenza (*Daseinsgrund*). Ciò però esclusivamente qualora si pongano una premessa che Scheler definisce maggiore, ossia quella delle evidenze eidetiche, e una che invece denomina

minore, costituita da quello che le scienze positive fissano intorno al reale contingente.

Tuttavia di qualsiasi conoscenza si tratti, quel conoscere che in quanto tale si manifesta solo alla luce della fede deve essere reputato come superiore rispetto a qualsiasi altro.<sup>703</sup> Guidato dal credere, esso non si pone più in contrasto col divenire e con l'essere, piuttosto si muta in un processo parziale del processo ontico del mondo, il quale, trapassando il soggetto conoscente, utilizza lo stesso corso conoscitivo per attuare il proprio scopo. «Se questo processo deve avere un nome – aggiunge Scheler –, questo nome non può essere altro che quello della *redenzione reciproca* (*gegenseitige Erlösung*) di tutte le cose dell'uomo per Dio»<sup>704</sup>. La persona spirituale stessa riesce tramite la fede a redimersi, dal momento che può abbandonarsi all'essenziale in uno stato di intuizione amorosa (*liebende Anschauung*), nella quale partecipa della luce divina. In questo senso, «nell'intendere il suo amore per le essenze come un amore di risposta e di corrispondenza (*Antworts- und Gegenliebe*) all'amore pieno (*Alliebe*) di Dio e all'atto di rivelazione (*Offenbarungsakte*), motivato da quello, essa sa di essere redenta dai limiti e dalla particolarità della propria struttura psicofisica»<sup>705</sup>. Al contempo, tuttavia, la persona spirituale diviene corredentrica attiva (*aktiv miterlösend*) delle cose che conosce, giacché è consapevole di innalzarle verso il loro senso eterno e di elevare la loro determinazione verso Dio come finalità.<sup>706</sup>

Dal momento che l'idea del divino può darsi, come si è detto, solo per il tramite di una persona concreta, anche l'esistenza di Dio può essere fondata «solo ed esclusivamente

---

<sup>703</sup> G. De Simone rileva come «rivelazione e conoscenza appaiono in Scheler strettamente connessi nel visuto religioso, ma anche, più in generale, nella dinamica che origina e struttura a livello profondo il sapere umano e che è ulteriormente penetrata proprio attraverso la considerazione filosofica dell'esperienza religiosa. L'analisi fenomenologica della valenza cognitiva della fede quale accoglienza della rivelazione continuamente rinvia alla sua complessiva concezione gnoseologica che pone in primo piano la radice affettiva della conoscenza e, nello stesso tempo, offre ad essa elementi di puntuale chiarificazione, in una circolarità ermeneutica che, sebbene non sia compiutamente teorizzata, è di fatto operante negli scritti scheleriani» (G. DE SIMONE, *L'amore fa vedere. Rivelazione e conoscenza nella filosofia della religione di Max Scheler*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, pp. 14 e s.).

<sup>704</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 753.

<sup>705</sup> *Ibi*, p. 755.

<sup>706</sup> La fede di cui parla Scheler è, in questa situazione, quella che esplicita un giudizio di realtà per quel che concerne la percezione fenomenologica. Non si tratta pertanto ancora dell'atto di credenza in sé. Tuttavia, nonostante che il suo giudizio sia solo l'immissione del giusto e dell'ingiusto in una realtà presente (non il riempimento di senso di una *Erkenntnis* assoluta), esso può essere ben collegato all'idea oggettiva religiosa come possibile riempimento reale di un *Erlebnis* positivo. Cfr. su questo punto V. FILIPPONE-THAUERO, *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler*, II Vol., op. cit., p. 104 e A. ESCHER DI STEFANO, *Max Scheler tra teoreticismo e dommatismo*, op. cit., p. 229.

nella possibile rivelazione di Dio ad una persona concreta»<sup>707</sup>. Ciò non vuol dire che in quest'ultima venga primariamente intuita, o afferrata per concetti, l'essenza del divino, piuttosto soltanto che un certo individuo reale sia posto nelle condizioni di coesperire e postesperire l'*Erlebnis* di Dio appartenente alla suddetta persona. Questa deve essere quindi identificata con ciò che si è designato in precedenza come santo originario (*ursprünglicher Heiliger*).

Fondandosi l'esistenza di Dio solo sulla rivelazione, le prove filosofiche a riguardo non possono che risultare contraddittorie.<sup>708</sup> Scheler riprende, per dimostrarlo, tutto il proprio bagaglio speculativo: la posizione della realtà di una determinata essenza – afferma – si basa unicamente su un *Erlebnis* contingente, per cui è impossibile dedurre da essa se vi sia una realtà generale, o giungere alla conclusione della realtà di una sfera ontologica. Si ha tuttavia la facoltà di derivare la realtà di un oggetto particolare; ma a condizione di partire da un dato empirico reale e rimanendo nella sfera di quest'ultimo. Per fare questo, si deve presupporre che siano già data quella sfera e le legalità logico-formali e materiali che vigono tra le correlazioni eidetiche di essa. Un procedimento di questo tipo non è però applicabile all'ambito del divino, che si configura come più originario rispetto alle restanti e quindi indeducibile da altre forme dell'essere. In ragione di ciò, si deve constatare che la filosofia può solo studiarne le caratteristiche insite nell'uomo (oltre che la sua modalità manifestativa), mai tuttavia derivarne la realtà.<sup>709</sup>

V'è poi un'ulteriore aspetto da tenere in considerazione: per sua stessa essenza, l'idea di Dio comporta che non sia possibile giungere ad affermarne, tramite una ragione finita, l'esistenza, la quale quindi può darsi solo in un processo autorivelativo. Come si nota quest'ultima argomentazione è perfettamente conseguente al concetto di persona scheleriano. Si ricorderà infatti che per l'autore «le persone non possono essere conosciute mediante la comprensione (nella riproduzione dei loro atti spirituali), *senza che esse si*

<sup>707</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 490.

<sup>708</sup> Per quel che riguarda la critica di Scheler alle prove dell'esistenza di Dio si cfr. J. GEYSER, *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart. Mit besonderer Berücksichtigung Max Scheler*, op. cit., pp. 149-155, in cui si sostiene che le dimostrazioni metafisiche devono essere reputate valide dal momento che è consentito passare da una sfera all'altra, in base al principio di causalità e tenendo ferme le correlazioni esistenti tra gli ambiti.

<sup>709</sup> Cfr. M. SCHELER, *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*, in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 1: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, GW X, op. cit., pp. 181-199.

*dischiudano spontaneamente»*<sup>710</sup>. L'uomo, essendo dotato del corpo, non può comprensibilmente celare la propria esistenza; scorgere il *Menschenleib* significa rinvenire anche l'essere personale, in virtù delle correlazioni essenziali tra vitalità e spiritualità. Dio è invece incorporeo, invisibile, infinito, e presupposti di questo tipo per Lui non possono che dileguarsi. Se non si autorivelasse, se tacesse insomma, sarebbe umanamente impossibile afferrarne l'esistenza. Quindi conclude Scheler: «è chiaro che, per quanto grande sia la distanza tra due esseri spirituali in quanto a perfezione e sovranità, la realizzazione del più perfetto da parte del meno perfetto è vincolata, in misura sempre crescente, al primo inizio spontaneo del darsi a conoscere (*Sichzuerkennengeben*) da parte del più perfetto»<sup>711</sup>.

Oltretutto la libera rivelazione di sé fa parte della stessa essenza del divino e la sua ignoranza si deve reputare una colpa dell'uomo, che, così com'è incatenato alla finitezza mondana, non riesce ad ascoltare la sua voce. Aprirsi a Dio, che si autorivela, è l'unico atto, in altri termini, che permette la sua conoscenza.<sup>712</sup> Secondo Scheler questo deve essere considerato più di ogni altra cosa come «la dimostrazione dell'indimostrabilità di Dio come persona»<sup>713</sup>.

D'altronde, per l'autore, Dio è amore; Egli potrebbe per la sua potenza e perfezione nascondersi all'uomo, nulla lo impedirebbe e sarebbe affatto libero di farlo. E tuttavia si autorivela e la causa della sua autorivelazione (*Selbstoffenbarung*) è proprio questi suoi amore e bontà universali. Il primo, inteso come supremo valore attuale (*höchster Aktwert*), pertiene infatti necessariamente in via eidetica all'idea di Dio allo stesso livello della sua personalità. Come si è visto, per Scheler è la *Liebe* a fondare la conoscenza e il

<sup>710</sup> M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, op. cit., p. 173.

<sup>711</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 829.

<sup>712</sup> D. Verducci rileva delle profonde affinità tra questa teoria scheleriana e quella dell'illuminazione agostiniana, pur sottolineando una fondamentale differenza: nella prima «la situazione originaria di contatto con la divinità si configura come l'apertura di uno spazio per l'operatività intellettuale» (D. VERDUCCI, *Dall'intenzionalità all'atto. L'itinerario filosofico di Max Scheler, un agostiniano post-litteram*, in AA. VV., *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*, a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Institutum Patristicum "Augustinianum", Roma 1993, p. 224). Sul problema dell'agostinismo nella filosofia scheleriana si cfr. E. PRZYWARA, *Religionsbegründung. Max Scheler - J. H. Newman*, op. cit., pp. 25 e ss.; F. HEINEMANN, *Neue Wege der Philosophie. Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, op. cit., p. 356; J. GEYSER, *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart. Mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers*, op. cit., in particolare il capitolo III).

<sup>713</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 825.

volere («prima ancora di essere un *ens cogitans* o un *ens volens*, l'uomo è un *ens amans*»<sup>714</sup>, afferma in *Ordo amoris*, e «ovunque l'«amante» precede il conoscente»<sup>715</sup> in *Vom Wesen der Philosophie*), ragion per cui un Dio che non permette di essere conosciuto, che perciò non ama, manifesta tutta la sua inadeguatezza; si pone, insomma, come «l'idea di uno spettro terribile che non può avere l'esistenza, poiché ciò che è contraddittorio non può esistere»<sup>716</sup>. L'autorivelazione, in sostanza, deriva direttamente dall'amore divino, e pertanto contraccambiare quest'amore si pone come l'ultima ruota motrice (*Triebkraft*) che avvia ogni conoscenza intellettuale di Dio come persona.

Si può osservare che le argomentazioni scheleriane sull'indimostrabilità di Dio come persona riprendano sotto alcuni punti la confutazione kantiana della prova cosmologica e teologica, estendendola ad ogni dimostrazione dell'esistenza divina desunta dal moto e dalla contingenza, e rovesciandola per giunta contro lo stesso postulato kantiano. Anche se si desse infatti come buono il presupposto della collimanza di virtù e felicità, secondo Scheler, ciò che se ne potrebbe derivare è al più l'idea di un ordinatore in senso morale, mai invece quella di un Dio santo, buono, personale e amorevole.

L'autore si spinge però anche oltre Kant, utilizzando contro le prove dell'esistenza di Dio elementi evinti dall'ambito teoretico e valoriale e altri più circoscrittamente etici. Il timore riverenziale che coglie l'individuo, se posto dinnanzi ai grandi misteri, denuncia infatti la sua incapacità di intellesione piena dello sterminato universo assiologico; incapacità che, da un lato, gli comporta uno *status* di frustrazione e inappagamento verso il finito, ma che, dall'altro, lo induce ad aspirare a realtà assolute. Ciò è tuttavia insufficiente a provare l'esistenza di Dio. Quello stesso timore potrebbe difatti ben essere indirizzato verso un essere demoniaco e quel medesimo inappagamento potrebbe essere cagionato da un mondo di valori impersonali. La fuoriuscita dall'*impasse* può situarsi solo nella posizione della personalità divina, che soddisfa l'anelito umano verso i valori assoluti, giacché reputati come corrispondenti ad un atto di Dio come persona. L'*Anschaung* etica possiede infatti un'evidenza indipendente, che, valendo in sé,

---

<sup>714</sup> M. SCHELER, *Ordo amoris*, in M. SCHELER, *Scritti sulla fenomenologia e sull'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza – Ordo amoris*, op. cit., p. 119.

<sup>715</sup> M. SCHELER, *L'essenza della filosofia. E la condizione morale della conoscenza filosofica*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 265. Traduzione modificata.

<sup>716</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 829.

depaupera di significato ogni conato di fondazione di essa sull'esistenza di Dio e ogni congettura che la reputa evidente solo qualora sia in consonanza con l'intuizione in termini morali di Dio. La sua potenza intuitiva, in effetti, rimane perfettamente identica, al di là del fatto che si pervenga alla scoperta che sia Dio a fornircela o che sia piuttosto un'attitudine innata. E tale discorso, a parere dell'autore, rimane inalterato anche quando, posta l'esistenza di un Dio personale, ci si accorge che gli atti umani d'*Anschauung* etica si configurano come completi, nel senso dell'autenticità, unicamente se aventi lo stesso orientamento di quelli divini, i quali ontologicamente sono di necessità più adeguati e perfetti degli umani. In questa prospettiva sarebbe errato rappresentare come autonome le *Anschauungen* etiche dell'uomo da quelle divine, piuttosto bisogna coglierle nei termini di una illuminazione dell'uomo da parte di Dio, estesa a tutta la sua visione morale.<sup>717</sup>

Scheler nel suo fervore critico travolge anche se stesso, addirittura in due punti. Quella che egli indica come inferenza trascendentale e che nel *Formalismus*<sup>718</sup> utilizza come metodo di dimostrazione della realtà di Dio, in *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee* è confutata. Non si può infatti – sostiene in questo saggio –, partendo semplicemente dagli atti umani contingenti, giungere ad un possibile atto onniincludente quest'ultimi, e poi postularne la realtà. Non è possibile passare, insomma, surrettiziamente dal possibile al reale.

Il secondo punto posto in discussione è quello che è denominato invece rivelazione naturale (*natürliche Offenbarung*). L'autore, in un altro testo, la reputa per giunta come una delle concezioni basilari della sua filosofia della religione,<sup>719</sup> sebbene non sia corretto parlare di una perfetta coincidenza tra il concetto esposto in *Probleme der Religion* e quello confutato in *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*.<sup>720</sup> Più che

<sup>717</sup> Cfr. M. SCHELER, *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*, in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass, Bd. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, GW X, op. cit., pp. 195-198.

<sup>718</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., pp. 489 e ss.

<sup>719</sup> «La rivelazione naturale di Dio nella sua opera, come l'ha in mente l'apostolo, si poggia su una *relazione di espressione simbolica* di Dio nella natura e nell'anima, nel “rispecchiare” sé nella natura, in un riferimento e un'allusione delle *cose stesse* e del loro *senso* (oggettivo) a Dio come al senso fondamentale del mondo – semplici cose che solo l'atto religioso della contemplazione (pia) della natura e dell'anima coglie e può cogliere» (M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., pp. 387 e ss).

<sup>720</sup> In realtà, Scheler non è ancora pervenuto al concetto di rivelazione naturale così come sarà tratteggiato nel 1921 in *Probleme der Religion* (*Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee* è del 1915-1916). Egli ha difatti ancora in mente il solo *aut-aut* che, in quel periodo speculativo, ritiene possibile per la conoscenza di Dio, quello tra iniziativa umana e iniziativa divina. Cadendo nella seconda parte della forbice la rivelazione naturale è rigettata (cfr. su questo punto G. FERRETTI, *Max Scheler. Filosofia della religione*, op. cit., p.

altro nell'ultimo saggio ad essere rigettata è l'idea del pervenimento autonomo, da parte dell'uomo, dell'esistenza di Dio, partendo dal mondo, il quale non può essere quindi assolutamente considerato come l'ambito espressivo del divino, qualora non si presupponga preliminarmente già un Dio creatore e personale. Scheler difatti afferma: «non si dà, partendo dalla rivelazione naturale nessuna dimostrazione della realtà di Dio, bensì soltanto un susseguente senso religioso, che la nostra conoscenza razionale ed emozionale acquisisce *come* rivelazione naturale, ma solo dopo che si sia supposto la realtà di Dio»<sup>721</sup>.

Avendo ripercorso una ad una le prove dell'esistenza del divino che prescindono dall'autorivelazione, ed avendole tutte così inesorabilmente confutate, l'autore non può che constatare che alcuna di esse – e tantomeno il postulato kantiano – «può condurre ad asserire la realtà di Dio se già precedentemente non si presupponga l'autorivelazione di Dio, nella quale Questi, in conformità alla sua essenza di persona, si dà a conoscere o si manifesti in maniera libera e spontanea»<sup>722</sup>.

## 10.2 I presupposti per l'ascolto della rivelazione

### 10.2.1 L'uomo come *Intention und Geste des Transzendenz*: la costitutiva tendenza metafisica dell'uomo e la critica agli atteggiamenti dell'agnosticismo e del Nirvana

Si era aperto il paragrafo precedente con una lunga citazione estrapolata da *Zur Idee des Menschen*. Ciò non a caso, dal momento che per Scheler la tendenza metafisica (*metaphysischer Hang*) costitutiva dell'uomo rappresenta il maggiore presupposto della religione. Infatti, nonostante lo smacco del pensiero umano verso il divino, qualora non sia coadiuvato dall'autorivelazione, a quell'attività meramente umana che è la filosofia spetta ancora il compito di disaminare le relazioni sussistenti tra l'essenza di Dio e la sua modalità di manifestazione come reale. Non solo però, poiché ad essa compete anche lo

---

52).

<sup>721</sup> Cfr. M. SCHELER, *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*, in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 1: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, GW X, op. cit., p. 191.

<sup>722</sup> Cfr. M. SCHELER, *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*, in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 1: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, GW X, op. cit., pp. 199.



studio delle varie forme rivelative e dei loro requisiti di possibilità, indispensabili in ogni caso per porre l'uomo nella condizione di accogliere un'eventuale rivelazione.

L'importanza del ruolo della filosofia si palesa immediatamente di fronte a chi non creda nella rivelazione, ritenendola assurda giacché dubita anche dell'esistenza divina. Essa, infatti, ci permette di ribattere a simili argomentazioni proprio in base al derivato delle sue analisi della relazione tra l'essenza e il manifestarsi di Dio come reale e far scorgere che posizioni di questo genere assomigliano a quelle di coloro che non credono nei numeri perché incapaci di udirli o vederli. La fede nell'esistenza di Dio, in altri termini, non situa il proprio presupposto nel credere nell'eventualità della rivelazione – d'altronde, come si è visto, solo la rivelazione ci può condurre all'esistenza divina –, piuttosto si configura esclusivamente come la condizione di conoscenza del rivelato (non tuttavia del fatto che Dio si riveli)<sup>723</sup>.

Scheler difende la tesi dell'apertura originaria dell'uomo all'assoluto da ogni corrente speculativa che ne contesti i fondamenti. E ciò in qualsiasi periodo del suo pensiero, dal momento che essa esce inalterata anche dalle mutazioni teoretiche più drastiche. In particolare l'attenzione dell'autore si concentra sulle obiezioni agnostiche, che considerano la tendenza metafisica umana come nulla di più che un'abitudine, generata storicamente e di cui sarebbe necessario liberarsi. L'autore, difendendola, comprende perfettamente di elaborare un'apologia della possibilità della religione. Egli si esprime infatti in questo modo: «l'agnostico, quando misconosce la tensione metafisica come elemento costitutivo della coscienza finita, misconosce al contempo un presupposto essenziale della possibilità della religione»<sup>724</sup>. D'altronde, reputando «la religione primariamente una via assoluta di salvezza»<sup>725</sup>, Scheler è del tutto consequenziale: essa mancherebbe di senso qualora l'uomo non fosse aperto all'assoluto e orientato alla salvezza per suo tramite. L'agnosticismo può, in realtà, ben poco contro questa tendenza umana. Al più può allentarla, conducendo ad un «illusionismo metafisico (*metaphysischer Illusionismus*)»<sup>726</sup>, ma mai divellerla.

L'atteggiamento dell'agnostico tuttavia non è il solo che la misconosce: v'è anche

---

<sup>723</sup> Cfr. *Ibi*, p. 198.

<sup>724</sup> *Ibi*, p. 208.

<sup>725</sup> *Ibi*, p. 184.

<sup>726</sup> *Ibi*, p. 208.

quello di chi crede nel Nirvana. Entrambi ostacolano l'individuo nella fede nella rivelazione: l'uno, rifiutando la qualificazione dell'*eidos* della regione dell'assoluto; l'altro, negandone la realtà e identificando la salvezza col dileguamento del reale. Per essere precisi, l'agnosticismo non nega in effetti completamente la qualificazione dell'assoluto, piuttosto lo caratterizza con il nulla. In questo senso si presenta come uno *status* che crea solo illusioni: esso induce a supporre di non credere in nulla, mentre in verità si crede nel nulla. Afferma Scheler:

«il cosiddetto agnosticismo religioso non è un fatto psicologico, è un autoinganno (*Selbsttäuschung*). L'agnostico presume di potersi astenere dall'atto di fede, presume di non credere. Se però egli analizzasse con più precisione il suo stato di coscienza si accorgerebbe che si inganna. Anch'egli *ha* una sfera assoluta della coscienza riempita da un fenomeno positivo – non è vero che non possiede affatto una simile sfera, o ne possiede una completamente vuota. Questo fenomeno positivo è però il fenomeno del nulla, o della nullità (*Nichtigkeit*) dei valori»<sup>727</sup>

L'agnosticismo è quindi né più né meno di un nichilismo di genere metafisico e religioso. Da questo punto di vista comporta una condizione paradossale, che opera a favore della fede. Ne rischiera infatti la positività; traccia quella via negativa che spiana poi la strada alla conoscenza di Dio. Insomma si passa dalla negazione alla fede, e questa non è altro che la strada che conduce alla conversione (*Bekehrung*).

Anche il Nirvana si radica in una *Täuschung*: credere in un assoluto privato di realtà equivale a credere in una realtà dell'assoluto, ossia, in questo caso, in un reale meramente apparente. Difatti il Buddismo «non è una religione senza Dio come realtà, piuttosto una religione con un Dio dell'apparenza (*Scheingott*), cioè un nichilismo teologico (*theologischer Nihilismus*)»<sup>728</sup>. Ma se questi due atteggiamenti presentano le

---

<sup>727</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 673.

<sup>728</sup> Cfr. M. SCHELER, *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*, in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass, Bd. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, GW X, op. cit., p. 202. V'è da sottolineare che queste critiche al Buddismo non sono in contraddizione con ciò che si è detto in precedenza di esso riguardo la riduzione. Sebbene siano situate in due fasi differenti, le due concezioni sono infatti perfettamente coerenti: non v'è contrasto tra l'esaltazione della *technè* buddista e la messa in discussione del suo credo. D'altronde quest'ultima è riproposta anche nelle stesse opere in cui l'autore presenta la tecnica nirvanica (M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 144-145).

contraddizioni che si è descritto, è necessario, per Scheler, concludere che ogni uomo possieda in sé un anelito a riempire la sfera dell'assoluto con un qualcosa di concreto. Ognuno possiede, in sostanza, una tendenza metafisica; che ne sia consapevole o meno, che la elabori poi concettualmente, o la vivi in modo *naif* nella *Einstellung* naturale.

### 10.2.2 Critica dei miti metafisici

Scheler sostiene che «non vi è nessuna metafisica dell'assoluto (*Metaphysik des Absoluten*), intesa come una possibile conoscenza sensata (filosofica e scientifica) in genere, piuttosto un esistere di “forme di appagamento naturali (*natürliche Befriedigungsformen*) della tendenza metafisica”, che si concretano in miti popolari, *Weltanschauungen*, forme dell'*ethos* e metafisiche assolute di individui dotti»<sup>729</sup>. Ne deriva che è impossibile appagare il costitutivo anelito umano all'assoluto esclusivamente attraverso una conoscenza filosofica o scientifica e prescindendo pertanto dall'autorivelazione divina. L'attenzione critica scheleriana si indirizza, tuttavia, primariamente verso la metafisica scientifica (*wissenschaftliche Metaphysik*). L'autore asserisce seccamente: «la metafisica scientifica è pressappoco il pensiero più assurdo, che può essere in genere pensato»<sup>730</sup>. E ciò perché il metodo scientifico esclude per principio la costituzione effettiva della problematiche metafisiche, quella della relatività e assolutezza oggettuale e dell'emersione degli atti conoscitivi. Non tiene altresì in considerazione di due altre questioni affini e che riguardano più stringentemente la teoria della conoscenza; ne abbiamo già trattato: essendo una conoscenza procedente simbolicamente e indirizzata al dominio del mondo, quella scientifica estromette il problema dell'*Anschauung* eidetica e dell'evidenza. Per tali ragioni è contraddittorio ricercare in essa le ragioni di un *Wissen* sicuro che riguardi l'assoluto. La tendenza metafisica umana per suo tramite, insomma, non può che rimanere insoddisfatta.

Nonostante che la filosofia possa introdurre al mondo essenziale, neanche essa secondo Scheler è capace di elevare la conoscenza umana in ambito metafisico. Mentre

---

<sup>729</sup> M. SCHELER, *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*, in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 1: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, GW X, op. cit., p. 217.

<sup>730</sup> *Ibi*, p. 209.

quest'ultimo pertiene infatti alla realtà, la metafisica fondata filosoficamente ha a che fare con essenzialità, da cui non è possibile giungere al reale. Avendo fondamenti ristrettamente filosofici, è per sua stessa natura intrinseca quindi che essa non possa costituirsi a metafisica dell'assoluto. Giacché non è possibile approdare a quest'ultima né attraverso la scienza né tramite la filosofia, rimane aperta la questione su quale metafisica sia ancora possibile al di là della rivelazione. Scheler risponde delineando l'unica via a suo avviso percorribile, quella di una metafisica elaborata attraverso la connessione strutturale di risultati scientifici, che devono fornire dati reali, e di quelli filosofici, che si sostanziano invece in materie essenziali. Egli la definisce «metafisica relativa (*relative Metaphysik*)»<sup>731</sup> e ne circoscrive l'ambito speculativo soltanto ad alcune forme dell'essere, quali l'anima, la natura, la vita, la storia, etc. Poggiando parimenti su presupposti filosofici e scientifici, ed essendo quest'ultimi deboli per le ragioni di cui si è già trattato, anche le sue fondamenta, a causa della sua *pars debilior*, saranno insicure, per cui ad essa e ai suoi risultati spetta sempre un carattere ipotetico e mai definitivo per essenza.

Si delinea pertanto una situazione per cui, benché l'anelito verso l'assoluto sia connaturatamente umano, l'individuo non può volgersi ad esso con le sue proprie forze. Eppure la tendenza rimane; è, come si è detto, insradicabile, quindi l'uomo deve in qualche modo tentare di fornirle appagamento. È per questa ragione che si costituisce una “metafisica al minimo” (*zum mindesten Metaphysik*)<sup>732</sup>, precipua dell'uomo massificato e costituita con l'assolutizzazione della visione naturale del mondo. Essa è da includere con quelle *natürliche Befriedigungsformen* sopra descritte in un unico ambito teorico. Difatti il metodo dell'una e delle altre è perfettamente identico: si trasla una qualcosa di finito nella sfera assoluta e lo si eleva a idolo (*Götze*), rendendolo oggetto di fede. Esso diviene il «*Charisma* della persona, ossia “*summum bonum*” intenzionato di una realtà finita, il segreto metro e modello»<sup>733</sup> e al contempo il requisito che rende possibile ogni altra esperienza. È una situazione di fatto su cui è necessario intervenire anche attraverso la filosofia, che deve pertanto mondare la coscienza da questa mitologia. In questo modo essa prepara l'individuo alla ricezione dell'atto rivelativo, l'unica luce capace di condurre

---

<sup>731</sup> *Ibi*, p. 216.

<sup>732</sup> *Ibi*, p. 217.

<sup>733</sup> *Ibi*, p. 220.

l'uomo dal credere cieco a quello intuitivo.

Tuttavia la filosofia di per sé non basta, giacché il ricorso agli idoli si abbarbica non solo nella riflessione, bensì anche e primariamente nel vivere dell'*Erlebnis* quotidiano. È fondamentale per questa *Katharsis* un vero e proprio medico, capace di sanare non solo la psiche e il corpo, ma l'uomo nella sua interezza; un uomo che possieda dunque la facoltà di elevare l'individuo dal suo *Leben* e dischiuderlo allo spirito e alla salvezza. Un salvatore, in sostanza, che abbia il compito di essere medico del tempo (*Arzt der Zeit*) proprio, consapevolizzando i contemporanei del carattere illusorio dei miti della loro epoca. Quest'ultimi, avendo una natura inconscia e derivando da una *Täuschung* comune, possono essere dileguati solo tramite un'opera di disinganno collettivo, la quale si configura quindi come imprescindibile per poter emancipare l'uomo dal proprio retaggio mitologico e condurlo alla fede nel Dio che si rivela.

### 10.2.3 Fenomenologia della fede: *faith* e *belief*

Secondo Scheler il credere e il non-credere in qualcosa (*etwas-glauben und -nichtglauben*), in quanto *fides qua creditur*, come tipologia attuale non è assimilabile ad altre classi d'atto o *Erlebnisse*, come i sentimenti di certezza (*Gefühl der Gewissheit*), la volontà, nel senso di tendere a qualcosa, l'approvazione, il rigetto etc., o ad atti dell'intelletto come i giudizi.<sup>734</sup>

Il sentimento di certezza infatti, seppur incluso ovviamente nella fede, si contrappone meramente a quello dell'incertezza (*Gefühl der Ungewissheit*), mentre in sé la fede si oppone al non-credere, contrasto questo che si situa al di là dell'antinomia certezza-incertezza; lo *Streben* della volontà presuppone un non-reale cui indirizzare la tendenza, mentre il credere si fonda necessariamente sulla presenza di qualcosa di reale; l'approvazione e il rifiuto invece si basano su una discordia d'opinioni, assolutamente di certo non essenziale per il credere e il non-credere; i giudizi, infine, possono orientarsi sia a qualcosa di non-reale che di reale e, laddove concernono quest'ultimo, si accontentano di ribadire in forma proposizionale le datità afferrate nell'atto di fede.

Eppure nonostante questi chiarimenti, che servono a circoscrivere l'ambito attuale, non si è dato ancora alcuna delineazione positiva del credere. Innanzitutto specifichiamo che esistono due tipologie di *Glauben*: il *Glauben von etwas* (credere qualcosa), che Scheler denomina anche *belief* (credenza), e il *Glauben an etwas* (credere in qualcosa), che, adoperando ancora la terminologia inglese, l'autore chiama invece anche *faith* (fede). L'atto della fede in senso religioso è identificato con la seconda specie. Questi due *Glauben* hanno in comune il fatto che, dando la realtà di una certa cosa, consentono poi la posizione della sua realtà. Spiega Scheler: «la coscienza di realtà di “qualcosa” (*Realitätsbewusstsein von etwas*) è, in quanto tipo di coscienza, sempre una coscienza del credere (*Glaubensbewusstsein*), ossia la legittima o illegittima coscienza di realtà di un Dio come di un tavolo»<sup>735</sup>. Vi sono però notevoli differenze tra i due credere: l'atto della *faith* è direzionato sia alla realtà precipua della sfera assoluta sia ad una realtà assiologica (*Wertrealität*) (ad un bene e non ad una cosa). Essendo quindi, per il secondo

---

<sup>734</sup> Cfr. *ibi*, p. 241.

<sup>735</sup> *Ibi*, p. 243.

orientamento, relato anche ai valori, è lecito l'impiego linguistico dell'espressione "credere-in" anche per contenuti valoriali al di fuori dell'ambito dell'assoluto. Ciononostante, solo quando la *faith* pertiene alla sfera di quest'ultimo, il *Glauben an* acquisisce quel livello elevato di certezza ed evidenza che gli è precipuo. Il linguaggio comune chiarisce perfettamente questo distinguo: affermare, ad esempio, di credere che ci sia bel tempo esprime qualcosa di meno certo che asserire che c'è bel tempo; al contrario, dire di credere in Dio fornisce una certezza salda e senza gradazioni, almeno nell'intenzione. Mentre inoltre il *belief*, in quanto *Glauben von etwas*, deve presupporre comunque ragioni, che siano valide, che ne possono giustificare il fondamento, la *faith*, intesa come *fides qua creditur*, non può essere fondata su alcuna ragione. Piuttosto essa si configura come un tipo d'atto che ottiene il proprio compimento (*Einfüllung*) evidente nello stesso valore assoluto della fede; concetto questo ben chiarito da quest'altra espressione *fides quae creditur*.

La differenza – spiega Scheler – tra gli atti della *faith* e del *belief* sorge in primo luogo dalla diversa relazione alla persona che li compie: la prima è infatti un impegnarsi, in modo completo e unitario, del centro personale attuale, nei confronti del creduto, ossia la realtà del *summum bonum*; il *belief* consta invece in un singolo atto della persona, che non coinvolge tutto l'*Aktzentrum*, ma solo la porzione teoretica, volitiva ed emotiva della persona. In altri termini, «da una parte c'è un uomo credente (o non credente), dall'altra un uomo che adesso, in tale singolo atto, crede (o non crede) qualche cosa»<sup>736</sup>.

Nella *faith* si deve distinguere tra l'atto che porge il contenuto e quello diretto a tale contenuto. Il primo eideticamente è un atto, che l'autore denomina "di visione velata" (*Akt eines verhüllten Schauens*), ossia un atto capace del completo riempimento (*Erfüllung*) attraverso l'intuizione. Il secondo è piuttosto un identificarsi con una cosa (*sich mit einer Sache identifizieren*): in esso «la personalità sente e sperimenta se stessa (il nucleo della sua esistenza e del suo valore) incatenata al bene della fede in modo tale da "impegnarsi" (*sich einsetzen*) per essa, da – come si dice – identificarsi con essa. "Devo e voglio essere e valere solo perché tu, bene della fede, sei e vali" "noi due ci alziamo e cadiamo insieme" – questa è, espressa in parole, la relazione vissuta nella quale la

---

<sup>736</sup> *Ibi*, p. 244.

persona sta con il bene creduto»<sup>737</sup>. Questo autoimpegno (*Selbsteinsetzung*), che indirizzato al bene in questione è assolutamente essenziale per l'atto di fede, diviene, per il credere in senso metafisico, invece «un estremo e singolare gioco a “tutto o nulla” – un gioco, per così dire, di assoluta serietà»<sup>738</sup>. Esclusivamente con la fede in Dio esso perde questo suo carattere e può essere intuito come la risposta d'amore umana all'amore divino e pertanto reputato come proveniente dalla grazia (*Gnade*).

Naturalmente che l'autoimpegno si presenti come assoluto e che la fede, poggiante su una certezza anch'essa assoluta, coinvolga la totalità della persona, deriva dalle istanze che scaturiscono dalla natura intrinseca di una realtà, quando sia pensata nella sfera dell'assoluto. Difatti poiché in quest'ultima reale ed essenziale collimano, qualsivoglia cosa sia situata in essa, tramite la fede diventa una realtà assoluta, che non può non comportare una fede che lo sia altrettanto. Per colui che passa da un credere a un altro non è in discussione la certezza della fede; più propriamente egli passa da una certezza ad un'altra. Difatti, spiega Scheler, la *faith*, che è vissuta come non passibile di inganno e come immutabile dall'esperienza, è sempre qualcosa di definitivo; al contrario del *belief* che è invece sempre effimero.

Come si è detto la *faith*, oltre ad essere certa, possiede anche un carattere evidente. Questo è direttamente relato a due precipuità della natura dell'atto della fede, quella di intenzionare una realtà assoluta e quella di rinvenire il suo riempimento esclusivamente nel *summum bonum*. Pertanto l'evidenza della fede (*Glaubensevidenz*) si configura come differente da qualsiasi evidenza, sia da quella psicologica propria del percepire interno, sia da quella del *Wissen*; essa è esclusivamente immanente all'atto stesso che la manifesta. Interessando, inoltre, l'intero *Aktzentrum* della persona (e non solo i singoli atti di questo centro), che la vive nel suo nucleo ontologico, possiede una costituzione eminentemente personale e non oggettuale. Afferma l'autore: «il credente (*Gläubige*) è davvero “riempito” (*er-füllt*) e “pieno” della sua fede, e vive tutto il suo essere e il suo valore come raccolto nel suo atto di fede. Quello che è impegnato nel suo bene di fede (*Glaubensgut*), non sono né prove o presupposti, né primariamente atti del volere,

---

<sup>737</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 671.

<sup>738</sup> M. SCHELER, *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*, in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 1: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, GW X, op. cit., p. 245.



comportamenti, azioni, opere, bensì se stesso e la sua salvezza»<sup>739</sup>. V'è tuttavia da specificare che la natura personale dell'evidenza di fede non inficia affatto il carattere universale del creduto, che in sé è comunque afferrato come *bonum* assoluto e universale.

Tuttavia non vi è solo un *Glauben* dal carattere evidente, ma anche uno che non possiede questa precipuità. Esso si sostanzia in un anelito, che è denominato da Scheler appunto anelito di fede (*Glaubenssehnsucht*). Non bisogna però reputarlo né un mero desiderio né una semplice volontà di credere, anche perché, dal momento che la fede non può derivare da un atto di volontà, un voler-credere in quanto tale non può sussistere. Più che altro è «un'intenzione di credere (*Glaubensintention*) (soltanto ancora *non-riempita*) – non un'intenzione del tendere o del volere, la quale sarebbe indirizzata al credere o al compimento degli atti del credere»<sup>740</sup>. È uno scrutare qualcosa di assoluto e pertanto si identifica con la stessa tendenza metafisica umana.

Seppur assolutamente certa ed evidente, alla *faith* è immanente un carattere di incompiutezza. Difatti in quanto mera fede, e al contrario di ciò che succede per le cose finite, dove si ha la facoltà di intuire l'essenza (ma il *Realsein* è intellegibile solo per tramite del *belief*), la *faith* deve presentarsi necessariamente incompiuta nella *Absolutsphäre*, giacché, in quest'ultima «*Wesen* e *Dasein* non solo si corrispondono, ma coincidono necessariamente»<sup>741</sup> e pertanto il contenuto è intuibile in un unico complesso indivisibile, sia per l'essenza che per l'esistenza. Esclusivamente per l'uomo, che nell'atto della conoscenza subisce un condizionamento organico, questo stesso contenuto si manifesta, sia per il *Wesen* che per il *Dasein*, come per fede, nel senso di *faith*. Dal momento che poi è insito nella tendenza metafisica umana uno *Streben* dell'intenzione orientato alla presenza immediata di esso, la fede acquisisce come precipuità una tendenza immanente alla visione. Ora, se questa tendenza possa essere condotta a realizzazione, è una domanda cui è impossibile fornire risposta: essa – afferma Scheler – è l'enigma stesso del mondo (*Welträtsel*), eideticamente necessario e intrinseco ad ogni coscienza finita in virtù della stessa tendenza metafisica dell'uomo. La speranza (*Hoffnung*) e il timore (*Furcht*) si mutano in speranza di fede (*Glaubenshoffnung*) solo

---

<sup>739</sup> *Ibi*, p. 247.

<sup>740</sup> *Ibi*, p. 248.

<sup>741</sup> *Ibi*, p. 249.

quando dalla tendenza metafisica si passa all'amore divino e quindi, anziché credere nella realtà di un mero *Wertding* nella sfera dell'assoluto, si ha fede nell'essere-reale della *Wertperson* divina.

Ovviamente la fede, come si è detto, non è solo di tipo religioso. Scheler è convinto che qualora non si creda in Dio, necessariamente si incanala il proprio credere verso qualcos'altro. Egli asserisce: «si dà questa legge essenziale (*Wesensgesetz*): ogni spirito finito crede o in Dio o in un idolo»<sup>742</sup>. Qualsiasi uomo ha pertanto necessariamente un bene di fede: «ogni persona – spiega l'autore – ha qualcosa di particolare, un contenuto connotato dal carattere del valore supremo (per lui), al quale egli coscientemente, o nella sua condotta pratica che attribuisce spontaneamente valore (*in seinem naiv wertenden praktischen Verhalten*), pospone ogni altro contenuto»<sup>743</sup>. Per il capitalista sarà il denaro, per il faustiano il sapere, per il dongiovanni le donne, etc. In linea di massima qualsiasi bene finito può essere tradotto nella sfera assoluta di una coscienza e perseguito con un *Streben* infinito. L'individuo ne è incatenato e lo tratta come se fosse una divinità. Ognuna di questa è comunque un tipo di fede metafisica (e come tale necessariamente falsa), la cui origine non è attribuibile a Dio, che in quanto infinitamente amorevole si rivela ad ogni singola persona. La causa dell'idolatria risiede piuttosto sempre nell'uomo. La rivelazione divina infatti, basandosi sull'amore, non può essere imposta; è un dono sorto dall'amore appunto, che si può miserabilmente rigettare, non accogliendolo. Cionondimeno, secondo Scheler, l'individuo può predisporre per evitare questa proditoria chiusura alla rivelazione; ciò che deve fare è semplicemente esercitare la più perfetta libertà personale che eideticamente gli pertiene, la quale si sostanzia nello svincolarsi in misura sempre crescente dai ceppi degli impulsi vitali.

In *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee* si snidano quindi affermazioni prodromiche dell'autore futuro; anzi non sarebbe scorretto parlare, per questi ultimi luoghi ora delineati del saggio, di un vero e proprio “ultimo Scheler” *ante litteram*, se è possibile essere antesignani di se stessi. Certo le differenze obiettivamente ci sono e bisogna tenerne conto; ma v'è un concetto forte che veementemente si impone e presagisce l'altra fase speculativa: quello che afferma che è essenzialmente costitutiva dell'uomo la capacità

---

<sup>742</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 667.

<sup>743</sup> *Ibi*, p. 671.

di svincolarsi dal proprio essere organico. Esso risulterà fondamentale per le elaborazioni di *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, come lo è qui per quelle che riguardano la rivelazione. Difatti in *Absolutsphäre* Scheler asserisce che questa facoltà umana di emancipazione pulsionale, qualora non attivata, riduce l'uomo in uno stato di passività verso i propri centri e, al contempo e conseguentemente, di contrapposizione attiva a Dio. Si vive, insomma, ciecamente nel corpo e immersi nel *Milieu*. Attivarsi in essa significa al contrario essere liberi e, elevandosi dagli impulsi, porsi eroicamente in una condizione di dischiudimento all'autorivelazione divina. Per conseguire una siffatta libertà è possibile tuttavia percorrere un'unica strada, quella della conversione interiore, che si compie negli atti dell'adorazione (*Anbetung*) e della preghiera (*Gebet*), che mediano il rapporto tra una persona finita e Dio in quanto persona infinita.<sup>744</sup>

#### 10.2.4 Fenomenologia del santo originario

Abbiamo affermato che per porre l'idea di Dio è necessaria la mediazione di una persona concreta. Questo è un concetto chiave del pensiero scheleriano, enunciato in diversi scritti seppur con differenti sfumature di significato. Ad esso l'autore avrebbe voluto dedicare il secondo volume di *Vom Ewigen im Menschen*.<sup>745</sup> Quel che ci rimane è in realtà soltanto un saggio postumo, *Vorbilder und Führer*, e una serie di accenni in altri testi (nel *Formalismus* e in *Vom Ewigen im Menschen*, *in primis*). Eppure non è poco, visto che già da ciò è possibile estrapolare in maniera sufficientemente compiuta le idee di Scheler sull'argomento, il quale afferma:

«con l'accettazione della personalità di Dio sono anche già determinati il genere e il modo in cui solamente può darsi una comunicazione divina (rivelazione) agli uomini: ossia attraverso la mediazione (*Vermittlung*) di persone umane. È pertanto essenziale ad ogni teismo la concezione fondamentale secondo la quale nella sua storia ogni religione solo cresce

<sup>744</sup> Cfr. M. SCHELER, *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*, in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 1: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, GW X, op. cit., p. 235.

<sup>745</sup> Cfr. M. SCHELER, *Prefazione alla prima edizione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 111. L'oggetto del terzo volume, come si ricorderà, sarebbe dovuto essere invece la relazione tra amore e conoscenza. Entrambi tuttavia non furono mai portati a compimento.

e diminuisce, ascende e declina, si purifica e si corrompe secondo la regola del modello personale e della sequela, del capo e dei seguaci (*Regel von personhaftem Vorbild und Nachfolge, Führer und Gefolgschaft*); nessuna delle grandi svolte nella storia della religione, dunque, sia che scaturisca dal mero “spirito dei popoli” o delle masse, sia sulla base dell'esplicazione di una qualche “idea”, si può misurare secondo una determinata legge evolutiva (Hegel, Hartmann)»<sup>746</sup>.

Invece per il panteismo è necessaria proprio la concezione opposta, ossia che il nucleo di tutta la storia della religione formi uno sviluppo ideale. Pertanto quello che è essenziale per l'uno è inammissibile per l'altro. E ciò nella visione scheleriana è perfettamente consequenziale: giacché, difatti, il Dio personale può essere conosciuto solo per tramite di un'autorivelazione a persone concrete, allora non vi può essere nessuna legge evolutiva alla base di questa, e dunque è imprescindibilmente necessario che la divinità ripresenti, per così dire, se stessa nella forma di una persona reale.<sup>747</sup> In questo senso sarebbe assai utile una fenomenologia religiosa descrittiva, preposta allo studio dei differenti *homines religiosi*: «alla diversa forme di manifestazione di sé (*Sichmitteilen*) – spiega l'autore – del divino in persone e attraverso persone corrispondono, inoltre, i diversi tipi essenziali degli *homines religiosi*, la cui conoscenza costituisce un grande e importante ambito d'indagine della fenomenologia dell'essenza della religione (*Wesensphänomenologie der Religion*)»<sup>748</sup>. Una siffatta dottrina potrebbe condurre una ricerca dettagliata secondo il livello di originarietà di questo genere di uomini: dal santo al discepolo, all'apostolo, al padre della chiesa etc.; magari estendendo la disamina anche al campo psicologico (tipi carismatici, moralisti, profeti, etc.) e sociologico (capi, sacerdoti, missionari, etc.)<sup>749</sup>.

Tra tali figure, quella davvero preminente è costituita indubitabilmente dal santo originario. Egli, al contrario degli altri modelli esemplari, è avvolto in una misteriosa oscurità; si colloca, per Scheler, in una situazione di «arcana penombra della storia»<sup>750</sup>.

---

<sup>746</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., pp. 838 e s. Traduzione modificata.

<sup>747</sup> Cfr. M. SCHELER, *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*, in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass, Bd. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, GW X, op. cit., p. 181.

<sup>748</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 433.

<sup>749</sup> L'analisi è stata condotta da Scheler stesso in *Vorbilder und Führer* (cfr. M. SCHELER, *Modelli e capi*, op. cit., pp. 79-84).

<sup>750</sup> *Ibi*, p. 84.

Rimane così come celato dalla luce stessa emanata dal proprio essere, per cui è arduo penetrare in lui in quanto presenza storica. Nella cerchia dei propri discepoli non può essere reputato come “uno fra gli altri”, come avviene per i rimanenti *Vorbilder*, piuttosto «egli è sempre unico. Questa è la legge essenziale caratteristica di questo tipo»<sup>751</sup>. Scheler lo definisce come «una persona, la cui figura spirituale ci presenta in misura straordinaria un'immagine, seppur inadeguata, della persona di Dio, in modo che tutte le sue parole, le sue espressioni e azioni non sono misurate secondo una norma con forma di validità universale, che riconosciamo già in precedenza grazie alla ragione, ma sono prese e accettate come divine, sante, buone, vere, belle, esclusivamente perché è “lui” che parla, si esprime, agisce»<sup>752</sup>. Mentre quindi nelle altre sfere assiologiche, che sia quella filosofica, artistica o scientifica, è necessario ponderare ogni frase o azione del *Führer* alla luce di norme che vigono universalmente e riconosciute razionalmente, per cui il processo sopra descritto risulterebbe inconcepibile, in ambito religioso deriva dalla stessa essenza del Dio personale che la verità debba palesarsi anche nella figura spirituale dell'essere di una persona concreta, la quale «“è” la verità come persona – e che primariamente non soltanto la “dice” – e che dice la verità solo *perché* è la verità». Ne deriva che ogni conoscenza di una verità religiosa da parte dell'ambiente storico-sociale deve essere basata su una relazione ontologica col santo. Questi è infatti l'espressione della stessa personalità divina, che non solo comunica in lui la propria sapienza e volontà, bensì anche la propria sostanza e la sua medesima persona. In ciò, secondo Scheler, si radica l'autorità del santo originario. Il credere in lui non è basato ovviamente sulle azioni miracolose o sui pensieri elevati espressi, che rappresentano solo una testimonianza; è invece una fede nella sua persona<sup>753</sup>: “io sono la via, la verità e la vita”<sup>754</sup> afferma Gesù Cristo, il quale difatti non dice che cosa sia la verità semplicemente perché, come si è asserito, è lui stesso la personificazione della verità. Questa è, per l'autore, l'essenza della religione cristiana: «cristianesimo significa, in primo luogo, credere nella persona di Cristo che è “la via, la verità e la vita” – non credere in un'idea, sia pure l'idea che Cristo è figlio di Dio – e credere nella presenza eterna, centrale, vivente di questa persona nel

<sup>751</sup> *Ibi*, p. 85.

<sup>752</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., pp. 839 e s.

<sup>753</sup> Cfr. *ibi*, p. 843.

<sup>754</sup> Gv. 14, 6.

mondo e nella storia»<sup>755</sup>.

V'è un'altra precipuità del santo originario, cui peraltro si è già fugacemente accennato: egli è, «già secondo la sua *idea*, “l'unico”»<sup>756</sup>. Nel caso dei geni, eroi etc. non sono infatti necessari spodestamenti; si potrebbero benissimo venerarli tutti insieme. Nulla lo impedirebbe. Per il santo non è così, per lui valgono le parole “chi non è contro di me è con me”<sup>757</sup>. All'interno di una comunità pertanto un santo originario non può che esautorare il precedente. D'altronde questo è anche perfettamente logico: egli porta con sé un'annunciazione della sostanza divina, cui ha accesso per mezzo di una rivelazione, di un'illuminazione o di comunicazione diretta e personale. E «come Dio è *unico*, così è unica la persona cui Dio ha comunicato compiutamente la propria essenza»<sup>758</sup>. Per tale ragioni le verità predicate dal santo originario «non sono assolute soltanto nel senso in cui lo sono tutte le verità come tali, anche quelle che si riferiscono a un qualsiasi oggetto dell'esistenza divina o ai processi più fugaci; esse sono piuttosto assolute in un senso doppiamente più forte: sono anche verità assolute sull'essere assoluto e in secondo luogo sono anche “la” verità (su Dio), cioè la *verità totale, perfetta, che non può né aumentare né diminuire (unvermehrbar und unverminderbar)*»<sup>759</sup>. Dal momento che poi nel Cristianesimo la comunicazione di tali verità non si riduce solo alla rivelazione, ma è un comunicare divino all'uomo nella procreazione (*Zeugung*), la caratteristica stessa dell'unicità diventa assoluta, ovvero valida per il presente così come il passato e il futuro. La religione cristiana – afferma Scheler – «è non la religione perfetta, ma la religione assoluta»<sup>760</sup> e questa sua precipuità d'assolutezza (*Absolutheit des Christentum*), di cui asseriva Troeltsch, ossia l'impossibilità di un suo oltrepassamento per effetto di un'evoluzione storica ulteriore, è in sé inclusa nella propria specifica unione ontica e nella coscienza dell'unità di Gesù Cristo con Dio.

Dalle caratteristiche delle verità insegnate dal santo deriva che il rivelato non può che presentarsi come perfettamente compiuto. Il contenuto della rivelazione, in sostanza, non è in alcun modo suscettibile di mutazione, né nel senso di crescita o sviluppo né in

---

<sup>755</sup> M. SCHELER, *Modelli e capi*, op. cit., p. 87.

<sup>756</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 843.

<sup>757</sup> Mt. 12, 30 e *passim*.

<sup>758</sup> M. SCHELER, *Modelli e capi*, op. cit., p. 86.

<sup>759</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 845.

<sup>760</sup> M. SCHELER, *Modelli e capi*, op. cit., p. 87.

quello di diminuzione o regresso. Solo i dogmi, la sistemazione e l'interpretazione scientifico-filosofiche possono variare. Tuttavia per l'afferramento intuitivo del valore del santo non sono in sé necessari, la sola condizione è che si giunga a una certa configurazione della facoltà di comprensione e ad un'immedesimazione di esso nel contenuto intuitivo.

In questa prospettiva il santo originario rappresenta la fonte ultima e suprema della conoscenza della fede, cui è possibile abbeverarsi solo nel discepolato e nella sequela. Afferma Scheler: «la riproduzione viva e continua, alimentata dalla fede viva, della figura spirituale del santo nella materia delle anime che lo seguono si converte necessariamente nella fonte ultima e suprema anche della *conoscenza* della fede (*Glaubenserkenntnis*), ossia della conoscenza e della formulazione razionale di tutto ciò che di Dio e delle cose divine era intuitivamente presente nelle cose del santo»<sup>761</sup>. Tutte le altre sorgenti conoscitive (tradizione, sacra scrittura, elaborazioni dogmatiche, etc.) riconducono quindi i propri fondamenti al santo originario, ragion per cui risultano dipendenti da esso ed applicabili e intelligibili solo nel suo spirito.

La sequela tuttavia non ha primariamente una funzione conoscitiva; nemmeno però è possibile reputarla un contagio, una copia della vita del santo originario, o un patire e un gioire con lui. Piuttosto, chiarisce l'autore, è «un *con-vivere* e un *post-vivere* (*mit- und nachleben*), in un unico atto, la vita dello spirito»<sup>762</sup> della figura storica del santo, in un contesto e con eventi e azioni naturalmente differenti. Essa è, in sostanza, «una sorta di balzo, unico e straordinario, nel centro di una personalità, di impossessamento intuitivo della fonte da cui quella personalità stessa scaturisce, dunque un “trarre la vita” da questo centro, nel senso che ciascuno ne trae la propria “vita” storico-positiva, sempre immersa nella contingenza»<sup>763</sup>. Ricordando poi quanto è stato espresso nel primo capitolo di questo lavoro: che ogni persona nel suo nucleo assiologico è essenzialmente amore e che solo amando è possibile conoscere l'altro; e ricollegandolo a quanto invece si è affermato su Dio, ossia che Egli è per essenza amore e che solo l'amare in lui ci dischiude la comprensione dell'individualità personale altrui; è possibile derivare che la sequela nel

---

<sup>761</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 841.

<sup>762</sup> M. SCHELER, *Modelli e capi*, op. cit., p. 94. Traduzione modificata.

<sup>763</sup> *Ibidem*.

suo nocciolo teoretico intimo deve essere interpretata come una comunicazione d'amore col santo originario, che permette di cogliere l'amore divino. Il con-vivere, di cui si è parlato, diviene in questo senso un co-amare (*mit-lieben*), il quale nella sequela dischiude le verità di salvezza. Asserisce Scheler: «il santo sta [...] al di sopra della “gloria”; la gloria ne è *al di sotto*. Soltanto per lui la gloria è un elemento subordinato, soltanto in rapporto a lui la gloria può esserlo. Il santo è colui che porta la salvezza (*Bringer des Heils*). Non lo si ammira come si fa con un genio, non lo si onora come si fa con un eroe: nel cuore del santo ciascuno si salva e cerca la salvezza propria e del mondo»<sup>764</sup>.

Ma vi è una caratteristica ben più sostanziale che differenzia il santo dal genio e dall'eroe: il modo di agire sulla posterità. Secondo Scheler:

«il santo non agisce sulla posterità come l'eroe, attraverso azioni che devono essere narrate o imprese che perdurano sensibilmente; neppure come il genio, la cui individualità spirituale rimane presente immediatamente nell'opera; il santo invece è *egli stesso* presente ai posteri. Della sua presenza il veicolo primario è la sequela immediata e la riproduzione sempre nuova della sua figura personale per opera dei santi che su di lui modellano la propria vita; il veicolo secondario è l'autorità e la tradizione comunicate da questo nesso personale diretto»<sup>765</sup>.

Mentre la presenza esemplare del genio e dell'eroe sono affidate quindi rispettivamente alle loro opere ed azioni, grazie alla sequela immediata il santo originario vive invece all'interno del regno della storia universale, il quale si staglia al di là dei confini di un popolo e della cultura. Si declasserebbe il santo a livello del genio, qualora si identificasse la sua contemplazione o intuizione con la comprensione di un'opera, fossero anche le Sacre Scritture. In realtà, egli «è, di fatto, presente agli uomini principalmente con la sua vivente immanenza nei suoi discepoli; di questa presenza la scrittura già rappresenta un primo sedimento simbolico»<sup>766</sup>.

Tale viva presenza di lui intuibile immediatamente (*unmittelbare anschauliche*

---

<sup>764</sup> *Ibi*, p. 90.

<sup>765</sup> *Ibi*, p. 88. Traduzione modificata.

<sup>766</sup> *Ibi*, p. 89.



*Gegenwart*) non è da assimilare al ricordare cosciente che è un vivere nel presente qualcosa collocato nel passato, né ad un riudire suoni posti nella memoria, né ad un risentimento (*Wiedergefühl*) o pre-sentimento (*Vorgefühl*) assiologico, in cui una certa cosa udita e sentita viene presentificata. In tutti questi casi, spiega l'autore, non si serba il carattere reale di ciò che viene reso presente, o meglio il *Realsein* resta ancorato ad un avvenimento posto nel passato. Tantomeno è corretto parlare di tradizione, «che fa parimenti apparire come presente ciò che è stato tramandato – mentre la scienza della storia rigetta quest'ultimo nel passato»<sup>767</sup>, poiché il procedimento da essa attuato possiede meramente un carattere illusorio: *de facto* il contenuto della tradizione pertiene al passato, e solo la circostanza che del passato non si abbia memoria cosciente lo fa sembrare come presente e vivo. La presenza immediata si distingue inoltre dalla riproduzione del dato vissuto, che non interessa il ricordo ma che in un certo modo ne colorisce il contenuto. Il riavere (*Wiederhaben*), afferma l'autore, è dato in sé nel sentire, nel vedere e nell'udire, per cui è chiaramente differente dal mero aver-già-avuto (*Schon-gehabt-haben*). In quest'ultimo difatti «un'esperienza, quando io ne sono cosciente, ho visto oppure sentito già una volta la cosa rappresentata, così come il vedere e il sentire, è “*passata*” e *data* “*come passata*”»<sup>768</sup>. Nella presenza immediata vi è dunque un ri-vivere, un ri-vedere, un ri-sentire che è dato come presente, seppur all'interno di una coscienza d'identità diretta con un elemento del passato, senza che necessariamente questa stessa identità abbia come oggetto un costituente preciso.

Assai più simile al concetto di *unmittelbare anschauliche Gegenwart* è il con-dividere immediato, ossia la comunanza di amore, odio e desiderio. Richiamandoci a quanto abbiamo affermato in precedenza sul *mit* partecipativo nella sezione dedicata alla relazione della persona con l'altro, risulta perfettamente comprensibile l'accostamento scheleriano. Nel con-vivere (come anche nel post-vivere) infatti si possono presentificare gli atti di una determinata persona e, poiché questa d'altronde vive solo nei suoi atti, ne consegue che i discepoli, con-vivendo (e post-vivendo) gli atti del santo originario, sono in grado di perpetuare l'essere e il vivere del suo nucleo personale. Dunque anche il santo

<sup>767</sup> *Ibi*, p. 91. Sul concetto di tradizione di Scheler si cfr. M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., pp. 110 e s.

<sup>768</sup> M. SCHELER, *Modelli e capi*, op. cit., p. 92. Traduzione modificata.

è capace di essere presente; non certo come il genio, che sopravvive solo in virtù delle sue opere: in lui – sostiene Scheler – «l'essere, l'opera, l'agire coincidono nell'essenza della personalità»<sup>769</sup>. È per questa ragione che la presenza del santo è indipendente dal destino delle sue opere. Il materiale su cui agisce non è il legno, la pietra o la carta, ma lo stesso nucleo personale degli individui. Quindi egli può essere sempre e nuovamente presente esclusivamente tramite le persone e nelle persone: ciò che di lui pertiene al passato non concerne la sua persona, ma meramente la sua manifestazione storica.

Questa si configura tuttavia come assolutamente irrilevante per i discepoli, che in effetti non hanno bisogno di conoscere nulla del luogo, dell'epoca e dell'ambiente in cui egli agì; motivo per cui è evidente che la scienza storica non potrà dire nulla su una persona in quanto santo.<sup>770</sup> Ciò non vuol dire nella prospettiva scheleriana che questi non debba possedere una realtà storica, anzi, per legge eidetica, come i valori esistono solo nei beni così il santo deve esistere esclusivamente in una persona concreta e reale. Piuttosto l'autore vuole indicare che la «perpetua presenza del santo si realizza compiutamente [solo] nei discepoli e nei seguaci»<sup>771</sup>. In questo senso «la catena degli *homines religiosi*, ossia dei santi che derivano dal santo primigenio, di coloro che lo seguono, è per così dire l'anima viva di ogni storia significativa coerente di una religione e di una Chiesa»<sup>772</sup>. In

<sup>769</sup> *Ibi*, p. 94.

<sup>770</sup> Filippone-Thaulero asserisce a proposito: «Si può dire che, in questa fase del pensiero di Scheler, il Cristianesimo non gioca bene la sua carta storicizzante e personalizzante: non è in grado di aprire la sua problematica filosofica al grado preparatorio di conoscenza-di-persone, in vista di un “essere-ghermiti” da Cristo. Piuttosto alla il momento religioso alla certezza del valore, legandolo al tempo stesso alla “realtà” storica con i famosi vincoli “essenziali”» (V. FILIPPONE-THAULERO, *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler*, I Vol., op. cit., p. 75).

<sup>771</sup> M. SCHELER, *Modelli e capi*, op. cit., p. 96.

<sup>772</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 843. K. Wojtyła mette in evidenza la differenza tra la concezione scheleriana di sequela e quella specificatamente cristiana: «in tutta la concezione scheleriana della “sequela” mancano da una parte l'ideale nella forma in cui si trova nell'etica cristiana, dall'altra la reale perfezione della persona come modello ossia oggetto immediato di sequela». In sostanza, in Scheler: «la persona-modello non è oggetto di sequela per la sua reale perfezione morale, ma per l'“ideale” essenza assiologica, cioè propriamente per il mondo dei valori che essa sperimenta come proprio campo morale. [...] Mentre l'ideale di perfezione della persona nell'etica cristiana ha la caratteristica di ideale reale, invece nel sistema di Scheler esso è un'ideale intenzionale» (K. WOJTYŁA, *Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler*, in K. WOJTYŁA, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e i saggi interpretativi*, op. cit., pp. 80-81). Si è molto dibattuto sulla questione se la speculazione scheleriana possa essere considerata ortodossamente cattolica: Heinemann, ad esempio, lo nega. Secondo il critico, infatti, Scheler «nella profondità del suo essere non fu mai del tutto cattolico» (F. HEINEMANN, *Neue Wege der Philosophie. Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, op. cit., p. 350). Eklund e Lambertino tendono invece ad interpretare la filosofia scheleriana come un intreccio di «modi di pensare vicini al cattolicesimo [...] con modi di pensare propri del protestantesimo» (A. LAMBERTINO, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, op. cit., p. 383 n. 70; H. EKLUND,

tale storia il santo si eternizza, elevando con la sua persona modelli e valori, e con essi, tutto il processo storico.<sup>773</sup>

## 10.3 Fondazione della religione

### 10.3.1 Religione e rivelazioni naturali

*Evangelisches und Katholisches in Max Schelers Ethik*, Almqvist und Wiksells, Uppsala 1932, pp. 54 e ss.). Di diverso avviso è Fries, che nonostante le critiche mosse a Scheler, reputa la sua speculazione «il punto di inizio della moderna filosofia cattolica della religione, sia da un punto di vista storico che oggettivo» (H. FRIES, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten. Eine problemgeschichtliche Studie*, op. cit., p. 23). Concordano con quest'ultimo anche D. v. Hildebrand, il quale asserisce che, nonostante che il proprio maestro non visse mai oggettivamente da cattolico, fino al 1922 si sentì sempre pienamente tale (cfr. D. v. HILDEBRAND, *Max Schelers Stellung zur katholischen Gedankenwelt*, in «Der katholische Gedanke», 1 (1928), pp. 445-459); e l'amico Hessen (J. HESSEN, *Max Scheler. Eine kritische Einführung in seine Philosophie aus Anlass des 20. Jahrestages seines Todes*, op. cit., p. 134 n. 4). Aubert considera Scheler «il maestro al quale si sono ispirati più o meno apertamente tutti quelli che reputarono necessario reagire contro l'intellettualismo del tomismo aristotelico» (R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, op. cit., p. 520). D'altronde, della vasta risonanza che ebbe il proprio pensiero religioso, parla l'autore stesso nella prefazione alla seconda edizione di *Vom Ewigen im Menschen*. Sul problema in questione è d'uopo rimandare all'ottimo lavoro R. SCHÄFFLER, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980, pp. 142-186. Per quel che riguarda invece il ruolo di Scheler all'interno del movimento cattolico tedesco si rinvia al capitolo secondo del saggio H. LUTZ, *I cattolici tedeschi dall'impero alla repubblica (1914-1925)*, a cura di G. De Rosa, Morcelliana, Brescia 1970, pp. 27-48, in cui l'autore afferma: «non si può negare [...] che negli anni di crisi successivi al 1914 nessun gruppo del cattolicesimo mondiale ha potuto vantare un pensatore di chiaroveggenza e capacità intuitiva, quale i cattolici tedeschi ebbero con Scheler. Lo si chiamò il "Nietzsche cattolico"; si sperò che avrebbe contribuito a liberare il cattolicesimo tedesco dal "ghetto" di inferiorità culturale in cui si trovava. Egli stesso si sentì chiamato alla missione di offrire ai cattolici, attraverso le incertezze e i rivolgimenti di quegli anni e il profondo mutamento delle sue stesse posizioni, un orientamento nuovo in un mondo in trasformazione. E mentre lui stesso si allontanò successivamente dalla realtà istituzionale della Chiesa e da alcune delle sue premesse teologico-filosofiche, sarà molto illuminante la sua sorpresa per l'atteggiamento dei suoi vecchi compagni di strada, dai quali egli aveva atteso – con impazienza e temerarietà – una svolta generale salvifica verso nuove sponde» (*ibi*, p. 28). Si cfr. anche inoltre H. M. SCHMIDINGER, *Max Scheler (1874-1928) e il suo influsso sul pensiero cattolico*, in AA. VV., *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, a cura di Coreth E., Neidl W. M., Pfligersdorffer G., Citta Nuova Editrice, Roma 1995, pp. 119-146, in cui si ricorda che «sebbene non ci sia mai stato «un circolo scheleriano cattolico, ovvero una scuola scheleriana cattolica in senso stretto [...], è indubbio che Scheler abbia influenzato in maniera duratura numerosi pensatori cristiani, non solo nella loro filosofia ma anche nella loro vita personale di fede» (*ibi*, p. 128).

<sup>773</sup> Cfr. M. SCHELER, *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*, in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 1: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, GW X, op. cit., p. 230. La tesi scheleriana che la rivelazione abbia necessariamente bisogno di una mediazione personale e di requisiti antropologico-metafisici non deve essere interpretata secondo il misconoscimento protestante della possibilità umana di pervenire con le sue sole forze a Dio. Come rileva a proposito G. Ferretti: «non si tratta di sfiducia nella facoltà della ragione umana corrotta dal peccato o intrinsecamente limitata, bensì di una relazione essenziale scoperta nella natura stessa della realtà personale infinita di Dio, di per sé inconoscibile all'uomo, se non per sua spontanea iniziativa. Neppure si tratta di un inizio assoluto da parte di Dio, esigito dalla radicale differenza qualitativa fra uomo e Dio, bensì del gratuito completamento di un'attesa già presente in un uomo costitutivamente teso

È possibile racchiudere sinteticamente la tesi scheleriana sulla religione, riportando quanto egli espressamente sostiene nel *Formalismus*:

«dai valori della cultura, dai valori culturali collettivi o da una loro “sintesi” non “derivano” né i valori religiosi in genere né i valori collettivi che condizionano la coscienza ecclesiale; la fonte dell'esperienza religiosa non è nemmeno la semplice unità indifferenziata di quella specifica esperienza del mondo che genera e condiziona ogni produzione di cultura. La religione ha piuttosto un ambito di valore e di esistenza suo *proprio*, nonché una sua specifica fonte di esperienza che si chiama “grazia” per la persona singola e “rivelazione” per la persona collettiva»<sup>774</sup>.

Com'è arguibile, la base di questa impostazione è decisamente derivata dalla strutturazione gnoseologica della teoria delle sfere dell'essere e dal teismo di stampo personalistico. Il concetto scheleriano di religione deve essere tuttavia completato con quanto detto sul santo originario, che fa direttamente riferimento alla teoresi di *Vorbilder und Führer* e che appare come dedotto dall'esperienza religiosa cristiana. Si crea a questo punto, come ha rilevato Ferretti<sup>775</sup>, uno scarto tra due direttrici analitiche: da un lato ci riferisce ad un'esperienza religiosa più universale e dall'altro si utilizza come archetipo esplicativo quella del Cristianesimo. La questione è sentita da Scheler talmente, da imporgli la disamina della fonte dell'esperienza religiosa e conseguentemente della fondazione autonoma della religione.

Contro quanto sostenuto dalla filosofia positivista della storia, che egli identifica con la concezione di sé della borghesia dell'occidente euroamericano intronizzata a storia universale, ossia una sorta di filosofia di classe, né più né meno di «uno sviamento episodico [...] e momentaneo dello spirito umano (ma soltanto europeo) dal suo destino religioso»<sup>776</sup>, l'autore ritiene che qualsiasi dottrina concepisca la religione in termini

---

verso l'assoluto». In questo senso lo «sfondo personalistico regge a modo di “pre-comprensione” dell'esperienza religiosa di fatto, cui Scheler costantemente si riferisce per coglierla, per intuizione eidetica, i fenomeni essenziali e le loro relazioni» (G. FERRETTI, *Max Scheler. Filosofia della religione*, op. cit., pp. 87-88.).

<sup>774</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 669.

<sup>775</sup> G. FERRETTI, *Max Scheler. Filosofia della religione*, op. cit., p. 93.

<sup>776</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 873.

evolutivi, dal feticismo al monoteismo, preconizzandone la scomparsa, adatta impropriamente per essa un canovaccio metodologico di derivazione meccanico-scientifico, fondato sul principio spurio «secondo il quale una visione del mondo si svilupperebbe dall'acquisizione di singole impressioni, grazie alle leggi dell'associazione (*Assoziationsgesetze*) (e ogni esperienza singola non scaturirebbe che dall'analisi di impressioni fin dall'origine globali); e sull'ugualmente non meno falso principio secondo il quale del darsi dell'ente, ciò che eccede gli elementi ancora sensibili di questo dato, sarebbe in esso un'aggiunta antropopatica»<sup>777</sup>. Entrambi i presupposti sono in verità scorretti e, qualora applicati all'ambito religioso, divengono la più prosaica fonte d'errore: «per quanto in modo rozzo – ricorda Scheler – anche il feticcio più primitivo presenta l'essenza inderivabile del divino come una sfera totale dell'esistenza assoluta, dotata di tutte le caratteristiche del sacro»<sup>778</sup>. Esso è infatti assimilabile ad una specie d'apertura (*Öffnung*), attraverso cui la totalità dell'assoluto è significata nell'*intentio* religiosa e successivamente contemplata e sentita. Le ricerche etnologiche sulla religiosità primitiva, cui l'autore era fortemente interessato, acquisterebbero, a suo parere, un senso rinnovato in termini religiosi, qualora si partisse proprio dal presupposto che «una rivelazione naturale totale, di per sé identica, della realtà assoluta (*an sich identische natürliche Totaloffenbarung des absoluten Realität*) – rivelazione che, per così dire, penetra nell'uomo da ogni parte e attraverso ogni tipo di mezzi – viene accolta, scelta e scomposta e in seguito riunita in un tutto, insieme al contenuto di altri tipi di coscienza conoscitiva riferita al mondo e all'anima, attraverso la razionalizzazione e la sistematizzazione delle intuizioni religiose isolate»<sup>779</sup>. È un processo questo che avviene in maniera differente nei vari gruppi umani (che siano popoli, nazioni, etnie, razze, etc.) e tra i singoli individui; tuttavia i livelli gerarchici della rivelazione (*Rangstufen der Offenbarung*) non sono messi in discussione dall'assunzione di una tale tipologia di comunicazione naturale del divino.

Quest'ultima deve essere studiata dalla filosofia fenomenologicamente fondata all'interno di un complesso problematico allargato, ponendo come ambito di disamina di partenza la questione della cosiddetta religione naturale, la quale deve essere intesa,

---

<sup>777</sup> *Ibi*, p. 867. Traduzione modificata.

<sup>778</sup> *Ibi*, p. 869.

<sup>779</sup> *Ibidem*.

secondo Scheler, «come quella conoscenza spontanea di Dio, che ogni uomo dotato di ragione può acquisire – a prescindere del tutto dal genere e dal grado della sua formazione al metodo scientifico –, e certamente acquisisce senza portare necessariamente a chiara coscienza nella riflessione il cammino grazie al quale ha ottenuto questa conoscenza»<sup>780</sup>. Pertanto è necessario distinguerla dalla teologia naturale, cui tocca forzatamente riconoscere che anche chi ignora completamente le prove dell'esistenza di Dio ne possiede una conoscenza. Ovviamente un tale sapere non è derivato per mezzo di conclusioni scientifiche e metodiche, bensì è fondato su inferenze del tutto inconsapevoli, ma indubbiamente legittime. In questa prospettiva si deve ritenere come prive di fondamento quelle concezioni che accomunano l'una all'altra e ammettere invece che è la *natürliche Religion* a fondare la *natürliche Theologie*, dovendosi questa poggiare su una sua specifica fonte eidetica di intuizione e di esperienza del divino (*eigentümliche Anschauung und Erlebnisquelle des Göttlichen*). La religione naturale permette infatti di cogliere come «la natura nel suo complesso reca in sé “tracce” (*Spuren*) del suo divino creatore e gli “indici puntati verso Dio” (*Fingerzeige auf Gott*)»; e consente di afferrare come essa «mostra ovunque nelle sue forme il carattere di opera di uno spirito razionale, e quanto ovunque nei suoi processi si esprime e si annuncia una potenza spirituale»<sup>781</sup>. Tutto questo conduce a concludere l'esistenza di un essere che è per sé e grazie solo alla sua essenza; tuttavia simili derivazioni possono essere effettuate, spiega l'autore, solo all'interno di una visione già religiosa del mondo e non sul presupposto di dati di fatto pre-religiosi e profani.

In tal senso alla teologia naturale rimane comunque il dovere di sottoporre il complesso di contenuti intuitivi provenienti dalla religione naturale a critica e sistemazione, ma esclusivamente dopo – ammonisce Scheler – che la fenomenologia ne abbia disaminato gli atti e gli oggetti. Anche praticando una simile successione analitica si ottiene una conoscenza naturale di Dio, restando altresì fedeli agli insegnamenti paolini, i quali predicavano il sapere di Dio attraverso la sua opera. Ciononostante la via che procede dal mondo al divino non è diretta; non avviene, asserisce l'autore, in ogni tipo di osservazione naturale, ma unicamente in quella religiosa, che deve essere intesa come la

---

<sup>780</sup> *Ibi*, p. 675.

<sup>781</sup> *Ibi*, p. 679. Traduzione modificata.

più originaria e naturale.<sup>782</sup> Ogni considerazione scientifica della natura possiede infatti in quanto tale un intrinseco carattere artificiale, dal momento che priva il dato originario da quei fenomeni che non sono utili al dominio tecnico. Quindi è conveniente che le scienze non si occupino dell'ambito oggettuale di osservazione pertinente alla religione naturale. Si ripresenta, com'è intuibile, anche in questa materia la teoria della sfera dell'essere, e, considerato l'esteso circuito d'applicazione fino ad ora descritto, sembra di non poter non esser concordi con E. Blessing quando afferma che essa debba essere reputata come «la concezione fondamentale della gnoseologia scheleriana»<sup>783</sup>.

### 10.3.2 Originarietà dell'atto religioso

Scheler ritiene che qualsiasi teologia naturale si configuri come un sistema falsamente fondato, giacché si origina dalla pretesa di poter inferire un oggetto, che nel suo *quid* è in effetti già dato in un altro tipo di conoscenza. Si presume, cioè, di poter pervenire a risultati inerenti il contenuto dell'ambito religioso, volgendo da premesse che gli sono esterne. L'autore indirizza la sua analisi critica primariamente al metodo che essa adopera, fondato sull'inferenza causale (*Kausalschluss*), il quale nelle intenzioni dovrebbe costituirne il presupposto saldo e incrollabile. L'utilizzo di una simile metodologia è lecita solo qualora siano state già assunte due premesse eidetico-intuitive, comprese nella osservazione religiosa del mondo (*religiöse Weltbetrachtung*):

«1) la co-intuizione (*Mitanschauung*) di un essere per sua stessa essenza assoluto e necessario, che è sempre data insieme ad ogni apprensione dell'afferramento (*Erfassung*) dell'aspetto accidentale e contingente di una qualsiasi realtà della natura e dell'anima; 2) il carattere di opera (*Werkcharakter*) o di creaturalità (*Kreatürlichkeitcharakter*) di tutte le realtà della natura e il “significare” simbolico insito nella cosa stessa,

<sup>782</sup> Geyser osserva acutamente contro questa teoria scheleriana che l'autore non riesce a fondare adeguatamente la religione sull'atto religioso naturale, giacché non si vede come la coscienza religiosa possa cogliere Dio in modo immediato tramite il rapporto simbolico delle cose con Lui (J. GEYSER, *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart. Mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers*, op. cit., pp. 155-167).

<sup>783</sup> E. BLESSING, *Das Ewige im Menschen. Die Grundkonzeption der Religionsphilosophie Max Schelers*, in G. FERRETTI, *Scheler*, in AA.VV., *Questioni di storiografia filosofica. Il pensiero contemporaneo*, v. I, op. cit., p. 108.

ossia l'“indice” che essa punta verso il suo creatore, seguendo il quale sarò condotto fino all'*ens a se*, che ho e conosco prima di tale indicazione. Questo carattere di opera, questo momento creaturale emerge immediatamente e necessariamente in tutte le cose della natura, che io immediatamente vedo nella relazione spirituale con *l'essere di un mondo contingente in generale*, come suo “caso”, poi contemplo nel suo *puro quid*»<sup>784</sup>.

Per fare un esempio della spiegazione scheleriana, si pensi ad un oggetto e se ne estrapoli quel complesso di relazioni contingenti, reali così come ideali, in modo che il residuo sia costituito interamente soltanto dalla sua esistenza ed essenza. In quanto tale esso acquisirà «quel linguaggio misterioso che, senza porgli domande, racconta del suo autore, di colui che fa sì che esso sia o non sia, e che esso sia ciò che è e non solo una cosa o un'altra»<sup>785</sup>. Questo effetto non è dedotto, ma intuito nell'oggetto in sé, così come in un'osservazione extrareligiosa si può riconoscere un tavolo o una sedia come prodotti dall'uomo, perché si nota che sono artefatti. Ciò può essere anche incluso nell'inferenza causale, ma solo purché risieda nelle sue premesse. Dunque, poiché le cose naturali palesano il loro carattere di opera e poiché si riconosce l'esistenza di un *ens a se*, si conclude che la realtà della natura deve essere opera dell'*ens a se*.

Questi *Werkcharakter* e *Kreatürlichkeitcharakter* possono essere disaminati anche da una prospettiva differente. Si può prendere le mosse col ravvisare che il processo di realizzazione di un determinato contenuto può manifestarsi all'individuo solo in un preciso punto della sua esperienza mondana, ossia nel momento in cui una certa cosa, precedentemente soltanto immaginata, si concreta attraverso il volere. Si intuiscono in questo caso infatti due relazioni essenziali: in primo luogo, che «qualcosa è reale solo attraverso un operare (*Wirken*) che lo produce»; in secondo luogo, che «solo un operare immediato, che non è in sé prodotto (*wirkt*), è l'operare di un *volere* “libero”»<sup>786</sup>. Scheler non cerca ovviamente di traslare un'esperienza umana in un campo che non le compete, avviando un procedimento di antropomorfizzazione divina; bensì vuole sostenere che la volontà e l'azione umana, così come sostengono d'altronde le sue prime teorie

---

<sup>784</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 683.

<sup>785</sup> *Ibidem*.

<sup>786</sup> *Ibi*, p. 685.



gnoseologiche, siano in grado di cogliere il *Realsein* e l'essenza immediata di ogni produzione (*Gewirktheit*) in un fatto contingente. Per tale ragione non vi è alcun motivo di effettuare un procedimento di traslazione da una sfera all'altra, dal momento che già si osservano le cose secondo tali forme essenziali dell'essere volute e prodotte (*Wesensformen von Gewolltheit und Gewirktheit*) attraverso un volere creatore.<sup>787</sup>

Il linguaggio della religione ci parla quindi, secondo l'autore, mediante il creato della gloria dell'Eterno (*Ewigen Ehre*), e lo fa ricalcando la lingua delle cose stesse, la loro semantica intenzionale, che addita al di là del proprio essere accidentale. Ciò è un significare che dimora fenomenicamente nelle cose medesime e che intima l'individuo il suo ascolto; sono le stesse parole divine, assai più feconde dei frammenti che è possibile intenderne, su cui umilmente bisogna raccogliersi. I concetti, e in genere ogni materiale della scienza, devono essere reputati come non più di una asciutta cernita rispetto ad esse, inabile a ripristinarne anche approssimativamente il senso. Spiega Scheler:

«quanto più questo linguaggio è obiettivo, tanto più i suoi “significati” sono lontani dal poter essere solo proiettati dall'uomo nelle cose – poiché essi sono piuttosto dati, in modo evidente, addirittura al di là di ogni comprensione umana – e tanto più ogni possibile percezione spirituale di questo *linguaggio, di questo grandioso racconto delle opere sul loro creatore* presuppone la forma di osservazione religiosa (*religiöse Betrachtungsform*) della natura; e si rivela chiaramente insensato voler passare, attraverso procedimenti logici, da un tipo di atteggiamento e di comprensione *non-religioso* ad uno religioso»<sup>788</sup>.

Secondo l'autore, che queste evidenze siano ancora misconosciute e che ci si abbarbichi

<sup>787</sup> A riguardo non si può non concordare con l'analisi di A. Escher Di Stefano, quando afferma che «la dipendenza del mondo dall'essere assoluto è dato solo nell'atto religioso e non è una dipendenza logico-obiettiva o obiettivo-causale, quale corrisponde alle relazioni fondamento-conseguenza, causa-effetto. Essa poggia piuttosto sull'intuibile attività dell'agire (*Wirken*), il quale come fatto fenomenico irriducibile, si manifesta in tutte le concrete connessioni causali che conosciamo. Certo le relazioni di fondamento-conseguenza, causa-effetto, sono implicate anche nel contenuto dell'esperienza religiosa. Ma esse vi sono esperite, non pensate, e sono relazioni che sono sempre e contemporaneamente relazioni *simboliche*. Perciò non si può parlare *qui* di conclusioni metafisiche. Scheler, dunque, [...] riporta all'esperienza religiosa le relazioni di fondamento-conseguenza e di causa-effetto, implicate da una relazione “vissuta-esperita”, operando una trasformazione della nozione di causa, da scientifica a metafisica attraverso il concetto di *ens a se*» (A. ESCHER DI STEFANO, *Max Scheler tra teoreticismo e dommatismo*, op. cit., p. 302).

<sup>788</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 687.

invece alla teologia naturale, trova la sua spiegazione in due precise ragioni. In primo luogo si è ciechi nei confronti del cambiamento dei tempi: l'epoca in cui è stata elaborata la teologia naturale non ha caratteri simili all'attuale rispetto alla questione del “dare-per-scontato” (*Selbstverständlichkeit*) e il “non-dare-per-scontato” (*Nichtselbstverständlichkeit*) la visione religiosa. La seconda causa risiede invece in un pregiudizio nei confronti della religione stessa: si ritiene che la sua osservazione sia di natura meramente soggettiva, al contrario di quella scientifica.

È perfettamente comprensibile, per quel che riguarda il primo punto, che in un periodo in cui fosse talmente posta come acquisita l'osservazione religiosa, al punto da essere ritenuta scontata e quindi indistinguibile da altre forme di osservazione mondana, possa essersi affermata e poi assunta a tradizione la teologia naturale. In realtà, sebbene eideticamente le *Betrachtungsformen* siano perpetue e immutabili, la portata concreta, che in relazione l'una all'altra hanno sullo spirito di un'epoca, varia fortemente. Nella maggioranza dei casi è una soltanto di esse a possedere il vessillo della *Selbstverständlichkeit*. Nella contemporaneità invece, ove la preminenza spetta alla scienza razionalista, figliata dal capitalismo, l'osservazione religiosa non è affatto scontata. Tuttavia ciò non è negativo, visto che consente non soltanto una intellesione maggiormente particolareggiata e radicale di questa tipologia di osservazione, per ciò che concerne soprattutto le precipuità eidetiche, bensì anche, d'altra parte, di cogliere gli immanenti confini strutturali dei procedimenti di inferenza razionale.

Prescindendo *de facto* da ogni giudizio sul valore logico delle dimostrazioni di Dio, a conferma di quanto detto, basterebbe semplicemente porsi una domanda: «perché queste prove che in sé non sono né complesse né difficili – la dimostrazione del teorema di Pitagora infatti è considerevolmente più difficile e complessa – non esercitano *alcuna forza di convinzione* sull'uomo moderno o su coloro che non hanno già una credenza sull'esistenza di Dio, acquisita attraverso la tradizione, la fede o altri generi di conoscenza religiosa [...]?»<sup>789</sup>. Deve essere considerato come contraddittorio che queste dimostrazioni razionali che dovrebbero essere riconosciute da qualsiasi uomo possiedano la loro forza persuasiva solo in virtù dell'autorevolezza di una scuola.

La risposta che se ne potrebbe dare risiederebbe nella separazione tra il loro

---

<sup>789</sup> *Ibi*, p. 689.

divenire psicogenetico e la loro giustificazione logica, ossia si attribuisce loro cose che esse non dovrebbero assolutamente provare. Eppure, afferma l'autore, replicare in questo modo si rivela del tutto inconcludente. Un tale distinguo avviene in effetti anche in ambito matematico e scientifico, nondimeno le loro prove convincono interamente, persino dal punto di vista psicologico. D'altronde una simile separazione, a ben guardare, manifesta tutta la sua miserevole grettezza: ogni cosa è e si realizza secondo una legalità evidente e valida per gli oggetti in quanto tali, la quale, agendo sul pensare, ha anche un significato psicologico per lo spirito umano. Questo significare difetta completamente nelle prove in questione. Qualora, invece, si cercasse di spiegare il loro mancato riconoscimento, imputando a coloro che non ne scorgono l'evidenza una volontà peccatrice (precipuamente moderna) che infiacchisse la capacità di ammirarne la limpidezza argomentativa, si commetterebbe un estremo atto d'ingiustizia, giacché le dimostrazioni della teologia naturale convincono poco tanto chi pencoli già per uno scetticismo religioso quanto chi, al contrario, sia pio e timoroso di Dio.

«Il grave enigma – conclude Scheler – dunque resta»<sup>790</sup>. Le prove della dimostrazione dell'esistenza di Dio elaborate dalla teologia naturale si rivelano inutili ed inefficaci. La strada da percorrere quindi è un'altra e intraprenderla è indispensabile: rinvenire al nucleo stesso dell'essenza della religione. Si chiede l'autore: «può la religione – che è anche soggettivamente la più radicata delle inclinazioni e potenze dello spirito umano – poggiare su una base *più sicura di se stessa, della sua essenza?*»<sup>791</sup>. Ovviamente la risposta è negativa, essa non può assolutamente fondarsi su altri ambiti teoretici più fragili; il suo fondamento è da rinvenire nella sua essenza, nella sua coscienza e nei suoi atti specifici, che sono «i più radicati, più semplici, più personali e più indifferenziati dello spirito umano»<sup>792</sup>.

La seconda ragione di chi solleva obiezioni alle convinzioni scheleriane è insita nella questione del presunto soggettivismo della religione. La supposizione sarebbe

---

<sup>790</sup> *Ibi*, p. 693.

<sup>791</sup> *Ibi*, p. 697.

<sup>792</sup> *Ibi*, p. 699. Secondo Ferretti la strada percorsa da Scheler affinché la religione potesse essere autonomamente fondata doveva necessariamente passare per il riconoscimento «dell'atto religioso stesso capace come tale di aprire un ambito oggettivo di verità senza la mediazione del pensiero metafisico e senza il rischio di cadere nel soggettivismo» (G. FERRETTI, *Originalità e autofondazione fenomenologica della religione*, in AA. VV., *In lotta con l'angelo*, a cura di C. Ciancio, G. Ferretti, U. Perone, SEI, Torino 1999, p. 299).

corretta solo qualora fosse giusta la premessa che le è implicita, ovvero che «l'atto religioso è, in tutti i suoi generi e forme specifiche, soltanto un evento dal lato del soggetto e al quale non corrispondono un contenuto originario dell'atto e un ambito d'oggetti che esiste in modo assolutamente indipendente dal soggetto – anzi, addirittura gli corrisponde l'unico *oggetto* che non è in alcun modo relativo all'esistenza del soggetto, ma è *assoluto quanto al valore e all'esistenza*»<sup>793</sup>. Ciò tuttavia è proprio quello che sostiene l'autore. I fatti essenziali che corrispondono all'oggetto dell'atto religioso non sono affatto compresi precedentemente all'interno di un'altra sfera, piuttosto essi dischiudono all'individuo un livello ontologico ed eidetico oggettivo, che pertiene unicamente a loro e che diversamente rimarrebbe celato. V'è dunque, come mostra la teoria delle sfere, una connessione essenziale tra l'atto religioso e l'ambito oggettuale religioso, il che comporta che è errato inferire dall'atto, in cui l'oggetto è dato, il dipendere dell'oggetto stesso da esso per quel che concerne l'esistenza. Per la sfera della religione si deve concludere quindi che «l'essere assoluto di un oggetto o il suo radicamento (*Verwurzelung*) nella sfera assoluta dell'esistenza, e inoltre il valore del “sacro”, con tutti i suoi moltissimi momenti, generi e derivati, ci sono dati ed offerti solo nell'atto religioso»<sup>794</sup>.

Oltretutto l'indipendenza dell'oggetto religioso dall'atto che lo coglie è oltremodo accentuata, assai di più di quel che accade negli altri ambiti. È precipuo difatti dell'atto religioso di poter essere soddisfatto solo da un essere e da un valore che siano eideticamente indipendenti da ogni altro essere e valore, e da cui anzi dipendono non solo tutti i rimanenti essere e valore, bensì persino l'esistenza stessa del conoscente, inteso come portatore dell'atto religioso. Questo carattere è conseguenza diretta del suo ambito di pertinenza: la sfera dell'assolutezza dell'esistenza possibile (*Absolutheitssphäre des möglichen Daseins*) è esclusivamente la sfera dell'atto religioso, ricorda Scheler. Ragion per cui «la classe degli atti religiosi è [...] l'unica classe di atti essenziali nella quale il compimento di un atto dipende e sa di dipendere dall'oggetto *che intende* (*intentioniert*). “*Tutto il sapere su Dio è sapere attraverso Dio*” – questo è un assioma essenziale dell'atto

---

<sup>793</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 701.

<sup>794</sup> *Ibi*, p. 703.

religioso»<sup>795</sup>.

Anche soltanto per questo motivo è da escludersi ogni tipo di soggettivismo. Che però si sia giunti a fraintendere questi dati di fatto non è causale, bensì ha una precisa origine storica: quei filosofi e teologi, che nel diciannovesimo secolo hanno elaborato teorie dell'atto religioso come fonte precipua di esperienza e conoscenza, hanno formulato le loro idee in forma di una filosofia soggettivista, confondendo in questo senso la loro prospettiva con il nucleo di verità della religione, peraltro all'interno di un contesto culturale dominato del protestantesimo luterano, cui dunque si deve la loro filiazione.

V'è però da sottolineare che in effetti la teoria del fondamento della religione in un preciso atto che le è solo proprio ha una genesi assai più datata. Denominata come senso religioso (*religiöser Sinn*), Scheler la fa risalire ai primi padri greci. Un'elaborazione più sistematica si sarebbe avuta in seguito con Agostino, Thomassin, Gratry (che ha raccolto gli scritti dei padri greci) e Newmann. Solo in epoca contemporanea tuttavia, attraverso la fondazione fenomenologica della filosofia, è possibile raddrizzare le storture ottocentesche, le cui basi teoriche sono da rinvenire in un'erronea gnoseologia che riconduce il dato oggettuale o alla sensazione o ad una costruzione intellettuale soggettiva. Se le cose stessero in questo modo, si dovrebbe giungere alla conclusione che non potrebbero manifestarsi all'individuo né un dato non-sensibile (*asensuell*) o sovrasensibile (*übersensuell*), e al contempo originario, né tantomeno i costituenti e le strutture essenziali di esso. Ma – sentenzia Scheler – «questo vecchio pregiudizio non vale – come oggi sappiamo – neppure per i dati di fatto più semplici della cosiddetta percezione naturale dei sensi»<sup>796</sup>. L'extrasensibile (*außersensuell*) non solo è dato, ma lo è anche in modo puramente essenziale, e sarebbe erroneo considerarlo un prodotto di sintesi dell'intelletto<sup>797</sup>.

---

<sup>795</sup> *Ibi*, p. 705. Come nota giustamente G. De Simone: «Vi è [...] tra oggetto e atto un rapporto di sostanziale sproporzione: il divino è l'origine dell'atto religioso, che dalla relazione ad esso riceve la sua forma, si struttura secondo determinate caratteristiche. Ma sebbene l'atto religioso venga così ad essere testimonianza indiretta del suo oggetto assoluto, il divino rimane assolutamente trascendente rispetto ad esso. L'oggetto divino è tale che mai l'uomo potrebbe giungere ad esso attraverso un moto spontaneo della conoscenza e del cuore» (G. DE SIMONE, *L'amore fa vedere. Rivelazione e conoscenza nella filosofia della religione di Max Scheler*, op. cit. pp. 75 e s.).

<sup>796</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p., p. 723.

<sup>797</sup> Si è spesso mossa a Scheler l'accusa di antropocentrismo religioso (cfr. I. MANCINI, *Filosofia della religione*, Abete, Roma 1968, pp. 39-51). In virtù di quanto detto tuttavia appare insostenibile. Citando Ferretti che risponde proprio a Mancini: «l'oggettivismo religioso dell'impostazione scheleriana di filosofia della re-

L'insidia all'autonomia ed indipendenza della religione, e particolarmente del suo atto specifico, sopraggiunge anche da quel complesso dottrinale di derivazione kantiana che fonda l'ambito religioso su valori e certezze che gli sono esterni, e più precisamente morali. Scheler si richiama, per svelarne l'impostazione fallace, alla propria etica, così come l'abbiamo enucleata nel primo capitolo: è etico – egli afferma – ogni volere, comportamento o azione che realizzino un valore superiore; essendo il valore del sacro al culmine della gerarchia, allora si deve concludere che nel compimento di esso si otterrà la più alta perfezione morale. Da argomentazioni di questo tipo deriva l'indeducibilità della sfera religiosa dall'etica. Il tentativo kantiano deve essere dunque considerato fallace. Scheler argomenta quest'ulteriore critica a Kant, asserendo:

«una “legge morale” (*Sittengesetz*) diventa “sacra” soltanto in quanto essa riceve tale qualità per mezzo della dignità (*Würde*) del suo santo legislatore, in quanto *persona* perfetta – un presupposto che non si può ottenere, come ritiene Kant, a partire dal darsi dell'imperativo categorico per mezzo di “postulati”. Il postulato di un legislatore X di questa legge e di un ordinatore morale X del mondo che soddisfa l'esigenza di una ricompensa, è del tutto infondato, se al posto di questa X non è *già data* previamente un'idea di Dio positiva e pieno di contenuto – ossia *piena di contenuto religioso* – insieme alla realtà di un oggetto che corrisponda a quest'idea»<sup>798</sup>.

La relazione tra religione e morale individuata da Kant è falsa anche sotto un altro tema decisivo. La proposizione «se c'è un Dio, allora una *autonomia assoluta* della ragione pratica è un *controsenso* e pertanto impossibile, mentre la *teonomia* è *evidente in sé* (*selbstverständlich*)»<sup>799</sup> deve essere reputata indubbiamente lapalissiana. È completamente erroneo dunque fondare un qualcosa (in questo caso l'esistenza di Dio) su una premessa (un giudizio della ragione pratica), che nel caso si riveli vera, muterebbe in un

---

ligione è quindi quanto mai netto, sia per la sua base fenomenologica [...] sia per la sua base teologica [...]. La religione, già su piano naturale, è quindi chiaramente centrata sull'oggetto religioso assoluto, cui spetta l'iniziativa di darsi come tale nell'atto rilevante. L'accusa di antropocentrismo, mossa genericamente alla sua impostazione fenomenologica, non ci pare quindi in nessun modo fondabile da questo punto di vista» (G. FERRETTI, *Max Scheler. Filosofia della religione*, op. cit., p. 104).

<sup>798</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 759.

<sup>799</sup> *Ibidem*.

controsenso (*Widersinn*) la sua verità e il suo significato. L'unica conclusione coerente sarebbe: «se esiste Dio, allora una ragione pratica potrebbe essere autonoma soltanto se coincidesse con la ragione divina stessa»<sup>800</sup>. E questa è difatti la strada intrapresa dai successori di Kant, che ha condotto a risultati rovinosi, ma perfettamente consequenziali: la radicale eteronomia panteista della ragione dell'essere personale e spirituale umano, il quale fu ricondotto da queste dottrine a semplice punto di passaggio o luogo di irradiazione della ragione autonoma originaria (*autonome Urvernunft*). Tuttavia, qualora la suddetta autonomia fosse attribuita alla persona, e non alla ragione, si dovrebbe dedurre la non esistenza di Dio. Pertanto delle due una: o l'identificazione dell'esistenza divina con il proprio presupposto o la negazione di essa. A questo conduce la teoria kantiana, se dispiegata logicamente.

A simili conseguenze convoglia anche l'asserzione di Kant secondo cui, per poter discernere se l'idea di Dio posseduta sia autentica e non l'idea di qualcos'altro, è necessario compararla con l'autonoma legge morale. Tuttavia, afferma Scheler, è evidente che, se esiste Dio, non può essere commisurato attraverso la legge morale propria dell'uomo, non essendo questa certamente in grado di coartare aprioricamente il divino all'*aut-aut* di coincidere con essa o di non essere riconosciuto. Se altrimenti fosse, l'asserzione “Dio è buono” avrebbe un carattere analitico, anzi persino tautologico, e non prettamente sintetico. Concependo difatti il divino come il datore (*Geber*) della legge morale, anche l'identificazione della volontà con questa legge è ovvia. Eppure l'affermazione “Dio è buono” non possiede proprio alcuna evidenza e, d'altra parte, costringere l'*ens a se et per se* alla bontà, pena il suo mancato riconoscimento come “Signore dell'essere” (*Herr des Seins*), coinciderebbe con una privazione della libertà e autonomia che corrispondono eideticamente alla bontà divina.

Rigettando l'*Ethiktheologie* kantiana, non s'incorre di forza nell'affermazione della coincidenza di ciò che è buono in sé con la bontà divina, che Kant al contrario riteneva necessaria. È un procedimento falso alla base quello che definisce il bene come il contenuto di un tipo di volere dato in precedenza, fosse anche la volontà divina. Mentre buono è infatti una *Wertqualität*, moralmente buono è una *Personqualität*, pertanto qualsiasi volere che debba stabilire che qualcosa sia buono e che in genere un qualcosa

---

<sup>800</sup> *Ibidem*.

sia, dovrebbe già precedentemente essere di per sé buono per farlo. Dunque «buono [...] anche in rapporto a Dio è un predicato dell'essenza (*Wesensprädikat*) della persona divina in quanto persona»<sup>801</sup>. Con un tale presupposto è possibile eludere l'alternativa di Kant, per la quale o si deve dedurre il volere morale senza nessun riferimento al divino oppure necessariamente bisogna derivarlo dal timore e dalla speranza di castigo e ricompensa, ricadendo in quest'ultimo caso nell'eteronomia. Ma, secondo Scheler, un volontà morale perfetta ma priva di riferimento a Dio è un'impossibilità intrinseca oggettiva (*innere Sachunmöglichkeit*). Essendo infatti il volere più perfetto quello della persona che incarna il contenuto assiologico più elevato, ossia la santità, la persona santa è quella persona che nel proprio *Aktzentrum* si vive (*erlebt*) e si sa in modo evidente come parzialmente unita con il *summum bonum*. Lo stesso discorso vale anche per la condotta religiosa: essa è perfetta solo se già vi è inclusa una condotta morale perfetta, senza quindi che si debba ricorrere a nessun postulato etico. Infatti qualsiasi comportamento umano di tipo religioso può giungere alla perfezione etica esclusivamente qualora la persona volga già lo sguardo a Dio.

Kant ha invece ragione, a parere dell'autore, allorquando asserisce che gli assiomi assiologici oggettivamente evidenti (*sachevidente Wertaxiome*) dell'etica non solo hanno valore per la filosofia della religione, bensì si configurano anche come strumento di costruzione (*Konstruktionsmittel*) positivo per un autentico concetto di Dio. Sbaglia tuttavia quando misconosce gli assiomi materiali dei valori e nel delineare il bene unicamente in base ad una volontà precedente. In effetti, l'assiomatica religiosa ed l'etica dei valori in quanto tali coincidono con l'idea del Signore dell'essere che è anche sommamente buono e santo.

Attraverso una simile analisi Scheler ritiene di aver rinvenuto la relazione sussistente tra religione e morale e la esprime in questo principio: «*nei loro gradi perfetti religiosità e moralità non sono essenzialmente indipendenti, ma dipendenti l'una dall'altra*»<sup>802</sup>. Da ciò – precisa – non deriva in nessuna maniera un'identificazione tra le due, ma solo che il loro livello di indipendenza sia direttamente proporzionale a quello di imperfezione.

---

<sup>801</sup> *Ibi*, p. 763.

<sup>802</sup> *Ibi*, p. 765.



Deformazioni interpretative della sfera religiosa discendono anche dalla scuola neokantiana. L'autore si rivolge in modo specifico al saggio di Windelband *Das Heilige*<sup>803</sup> che delinea il ruolo della religione in riferimento ad altri ambiti della coscienza razionale, ossia la logica, l'etica ed l'estetica. Secondo costui, il sacro, pur non coincidendo con l'oggetto di queste sfere, dal momento che non gliene pertiene una specifica, si presenta come quel complesso normativo che le ordina, ossia come la loro coscienza normale (*Normalbewusstsein*) esperita in modo trascendente. È facile arguire quanto una simile impostazione comprometta l'autonomia della religione: «non si possono costruire – afferma Scheler – l'idea di Dio e l'intuizione della sua esistenza su “una coscienza normale”»<sup>804</sup>, poiché l'essere divino, già di per sé trascendente ogni egoità, ogni essenza soggettiva e qualunque portatore di norme universalmente valide, deve configurarsi come già dato secondo modalità *toto coelo* differenti, se si vuole assegnargli il carattere di legislatore etico, estetico e logico.

È infatti palese che un'azione moralmente onorabile o un'opera d'arte grandiosa oppure una teoria rigorosamente vera sono tutte cose completamente incapaci di originare l'impressione (*Eindruck*) precipua del sacro. Gli atti emozionali, in cui questo è colto in sé, sono differenti dalle restanti tipologie attuali corrispondenti; ognuno è in grado autonomamente di verificare un simile dato di fatto: per fare un esempio, ammirando un'immagine sacra, si manifestano coscienzialmente dei caratteri valoriali diversi da quelli di un'opera d'arte. Lo aveva ben compreso Goethe quando affermò che i quadri miracolosi sono in maggioranza brutti dipinti<sup>805</sup>: «il santo rispetto, il santo timore e la riverenza, il rifiuto assoluto che proviamo per ogni contatto da parte dell'oggetto stesso (ad eccezione del suo fine d'uso nel culto) – un rifiuto che è a sua volta accompagnato da una forza d'attrazione altrettanto grande, che partendo da esso giunge fino all'animo – non hanno nulla di comparabile con quel tipo di sentimenti del gusto e del godimento estetico»<sup>806</sup>. Il sacro è pertanto tutt'altro che un'estensione del genio artistico, del saggio, del buono; anche un uomo che avesse tutte queste qualità non sarebbe capace di generare

<sup>803</sup> W. WINDELBAND, *Das Heilige. Skizze zur Religionsphilosophie*, Mohr, Tübingen 1916.

<sup>804</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 779.

<sup>805</sup> J. W. GOETHE, *Epigramme 15. Venedig 1790*, in J. W. GOETHE, *Sämmtliche Werke*, vol. 1, Tétot 1836, p. 62.

<sup>806</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 781.

alcuna impressione di santità.

Come quella di Windelband, allo stesso modo devono essere rigettate tutte quelle concezioni che riducono la religione alla sfera culturale. La più deleteria è rappresentata da quella pratica metodologica che semplicisticamente circoscrive il *Wert* della verità religiosa in base al tornaconto arrecato all'ambito culturale. Anche sotto quest'aspetto ci si imbatte in un *Widersinn*: l'oggetto religioso ha difatti non solo un valore in sé (ed è quindi del tutto autonomo), ma anche uno di livello più elevato rispetto ai restanti. È patente dunque che l'affermazione dell'esistenza di Dio esautora la sua fondazione sulla sfera della cultura:

«l'esistenza di Dio – spiega l'autore – potrebbe [...] essere fondata soltanto se la fonte della “cultura” si trovasse al centro delle cose. Ma, se *Dio* esiste, la fonte della cultura non si trova in questo centro. Ciò che verrebbe fondato eliminerebbe qui il diritto stesso di fondare. Questa è una via che porta alla meta – l'esistenza di Dio – soltanto se *non* la raggiunge. E sarebbe fin dall'inizio una falsa via, *se* conducesse alla meta. Ciò stesso che viene fondato toglie il valore al fondamento – e solo secondo il rapporto di senso tra fondamento e fondato»<sup>807</sup>.

Un Dio quindi che trovi la sua fondazione sulla cultura, che esista esclusivamente in sua funzione e che per essenza sia accolto solo per causa di essa, non sarebbe tale.

Sono da escludersi anche tutte quelle posizioni che riconducono la religione all'unità vivente e ancora indifferenziata dello spirito della cultura (*noch un-differenzierte Einheit des Kulturgeistes*) e l'oggetto religioso a mero completamento ideale (*ideale Ergänzung*) del mondo dei beni e dei valori culturali. Tali dottrine sarebbero errate anche per la sola considerazione che, qualora la religione sia quello che esse affermino, si dileguerebbe in via crescente con la progressiva differenziazione dello spirito. Al contrario, storicamente essa va incontro ad un processo di differenziazione tanto quanto gli altri ambiti: ciò che invece scompare è il mito, che peraltro non è precipuamente religioso, bensì è una modalità psichica di datità che pertiene ad ogni sfera culturale. La religione se ne emancipa certo, ma né più né meno di qualsiasi altra sfera culturale.

---

<sup>807</sup> *Ibi*, p. 787.

Pertanto conclude Scheler: «far equivalere la religione allo spirito ancora differenziato o poco differenziato della cultura significherebbe confonderla con il mito e inoltre identificare una categoria noetica con una categoria psicologica»<sup>808</sup>.

Altro errore è quello commesso da J. Cohn<sup>809</sup> che reputa la religione il limite ideale del mondo culturale. La falsità di una simile teoria è manifesta sotto diversi punti di vista: in primo luogo, perché allorquando si afferma di un limite ideale si presuppone, come dato previamente, il *terminus ad quem* dell'idealizzazione, in questo caso l'oggetto della religione; in secondo luogo, il progresso nella sfera religiosa non possiede propriamente alcuna relazione con quello dell'ambito culturale; infine una simile asserzione si configura come un insidia alla stessa indipendenza del mondo culturale, dal momento che se ne rinnega implicitamente l'ideale precipuo di perfezionamento.

L'impegno teoretico scheleriano nell'apologia dell'autonomia della religione non va confuso con un tentativo di mutilare i legami di essa con la cultura. Afferma anzi l'autore: «non c'è alcun dubbio che la condizione idealmente perfetta non è quello di un netto isolamento (*Isolierung*) della religione o addirittura di inimicizia (*Feindschaft*) tra questa e la cultura, bensì quella di un'armonia il più possibile ricca e profonda tra religione e cultura spirituale»<sup>810</sup>. I giovamenti che ne può trarre quest'ultima sono d'altronde enormi. La religione è infatti capace di ergersi a guida e forza trainante (*Leiterin und Führerin*) dello spirito della cultura, accrescendolo, e al contempo di agevolare un processo di unificazione e cooperazione tra gli uomini; il che non può che reputarsi indispensabile nell'epoca storica in cui viviamo. Essa ha certamente la facoltà di operare in questa maniera, ma soltanto a condizione che si prenda coscienza della sua autonomia. Si impone in questo senso il principio ineludibile per cui

«la religione è in grado di prestare sublimi servizi (*Dienste*), quasi inesauribili e realizzabili solo attraverso di essa e la propria struttura, servizi che *de facto* è destinata e chiamata a rendere anche ad ogni cultura e civilizzazione umana, soltanto se non *fonda* la propria verità e il proprio valore su quella servitù (*Dienstschaft*), e se invece, al

---

<sup>808</sup> *Ibi*, p. 793.

<sup>809</sup> J. COHN, *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur. Ein philosophischer Versuch*, Meiner, Leipzig 1914.

<sup>810</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 807.

contrario, si poggia solamente *su se stessa* e la propria evidenza. Il suo servire è il servire *più libero* che si possa pensare; e far dipendere la sua verità e il suo valore da questa servitù significa toglierle nello stesso tempo questa libertà e con ciò ogni possibilità di rendere un *vero e prezioso* (*wertvoller*) servizio alla cultura»<sup>811</sup>.

Tuttavia anche la cultura può produrre benefici alla religione. Scheler indica difatti due vie di conversione: una prima, più personale e diretta, che consta nel giungere in maniera immediata o per gradi all'intuizione del fatto che si può rinvenire l'intero senso della propria esistenza e la salvezza solo nella dedizione (*Hingabe*) e nella sottomissione (*Unterordnung*) a Dio; l'altra, di tipo mediato, passa attraverso il contenuto d'ispirazione religiosa di una certa sfera culturale – arte, filosofia, scienza, etc. –. In quest'ultimo caso, l'uomo carpisce dapprincipio solo i particolari presupposti religiosi di tali sfere e li trattiene in sé, lasciandoli fiorire in modo che diventino valori e verità supreme proprie della sua persona, ossia principi primi. Pervenuto ad un tale stadio, egli è in grado di abbracciare interamente, con un unico sguardo, il complesso totale dei beni salvifici (trascendendo quindi il singolo punto prospettico) e donare loro sé e il proprio essere sostanziale. Anche ciò, avverte l'autore, può avvenire comunque soltanto riconoscendo l'indipendenza della religione e non relegandola alla funzione di presupposto della cultura.

Da quanto detto si può arguire come per Scheler «tutti i tentativi di trovare dei criteri al fuori della religione stessa, sulla base dei quali si possa valutare la *verità della religione* seguano *per principio* una *falsa pista*»<sup>812</sup>. Difatti persino il suo significato per i valori extrareligiosi è pregante soltanto se essa è riconosciuta non per tale significato, ma in base a quello che possiede di assolutamente evidente. È necessario pertanto assumere per l'ambito religioso la stessa fondazione gnoseologica che si è ammesso per le altre sfere, ovvero che il criterio conoscitivo più elevato deve essere individuato nella manifestazione immediata ed evidente dell'oggetto che gli pertiene all'interno dell'atto che gli è proprio: «considerare ciò come insufficiente – avverte Scheler – significherebbe solo

---

<sup>811</sup> *Ibi*, pp. 805 e s.

<sup>812</sup> *Ibi*, p. 725.

poggiare ciò che è più solido su ciò che lo è di meno»<sup>813</sup>. La fede è quindi fondata sull'intuizione e lo è in maniera assolutamente oggettiva. Conseguentemente, ad esempio, la fede cristiana si basa esclusivamente su ciò che a Cristo fu dato di Dio in forma meramente intuitiva e su quello che ha comunicato alla sua chiesa.

Al criterio dell'evidenza bisogna riconoscere tuttavia dei limiti. L'autofondazione della religione sull'evidenza del proprio atto possiede infatti un certa rilevanza filosofica, purché tale atto venga disaminato in una riflessione essenziale che ne porti alla luce le caratteristiche e le modalità del suo relazionarsi con gli oggetti. Il compito di assolvere una simile funzione deve essere ricoperto dalla fenomenologia essenziale della religione, disciplina in grado di individuare l'assiomatica ontologica e valoriale specifica di questa sfera e di mondarla, attraverso principi positivi, nei suoi processi dagli errori, permettendo pertanto la corretta fondazione dei sistemi teologici.

---

<sup>813</sup> *Ibi*, p. 727.

## 10.4 Religione e metafisica

### 10.4.1 I presupposti della relazione tra religione e metafisica

Nella sua critica alla teologia naturale, Scheler le attribuiva, oltre al dovere di elaborare teoreticamente i contenuti religiosi, purificandoli e fornendone una struttura sistematica, la funzione di connettere la conoscenza religiosa con quella profana mondana per ottenere una teoresi esauriente sulla questione di Dio e della sua relazione con il mondo. Per portare a compimento un simile compito, essa doveva aggrapparsi non alla scienza, bensì alla metafisica, che, fondandosi al contempo sulla conoscenza essenziale delle cose e su quella della realtà, poteva fornire un'immagine sia del *Grund* assoluto sia del mondo. Ciononostante è da escludersi qualsiasi fondazione della religione sulla metafisica, proprio per i limiti che sono immanenti a quest'ultima: la fede è, per Scheler, un sapere della sfera assoluta; la metafisica al contrario «1) resta sempre ipotetica; 2) può possedere solo un carattere di probabilità»<sup>814</sup>. V'è inoltre una proporzione indiretta tra la gradualità dei livelli di esistenza e la certezza del suo sapere, ossia quanto più essa si appropinqua all'assoluto, tanto più la sua conoscenza si fa ipotetica. Per l'*ens a se*, quanto al valore di verosimiglianza, il suo sapere diviene nullo. Conseguentemente nonostante si dia una metafisica, non vi può essere una metafisica dell'ente assoluto.

Tuttavia, come si è detto, la metafisica in sé è indispensabile per la soddisfazione di quella tendenza tipicamente umana indirizzata alla trascendenza e in quanto premessa della religione, per cui è da ritenersi venefico, verso quest'ultima, tutto quel complesso dottrinale neo-luterano, facente capo a Ritschl, e che accoglie tra i suoi epigoni Kaftan ed Herrmann<sup>815</sup>, il quale rigetta *in toto* ogni sapere metafisico, ritenendolo non soltanto inutile, bensì anche decisamente esiziale per la sfera religiosa. In questo modo, secondo l'autore si annienta l'intera unità e armonia dell'individuo, compreso secondo il suo essere personale spirituale. L'uomo che non è nient'altro che «un verme strisciante (*dahinkriechender Wurm*) attraverso ogni cosa terrena (condannato a restare entro gli

---

<sup>814</sup> *Ibi*, p. 755.

<sup>815</sup> Scheler si riferisce in maniera particolare alle seguenti opere: J. KAFTAN, *Philosophie des Protestantismus. Eine Apologetik des evangelischen Glaubens*, Mohr, Tübingen 1917; W. HERRMANN, *Der Verkehr des Christen mit Gott. Im Anschluss an Luther dargestellt*, Cotta, Stuttgart 1903.

angusti limiti della sua costituzione e del suo ambiente)»<sup>816</sup> dovrebbe, a parere di simile teorie, per tramite del *fiat* di un giudizio di fede elevarsi istantaneamente alla divinità; il che anche ad un esame non troppo attento si rivela una totale assurdità. Un individuo infatti, che già nel proprio *Erlebnis* mondano non accolga le cose con senso di eternità, non possiede qualsivoglia disposizione per l'*Einstellung* spirituale della religione.

Quindi, ancorché non necessaria in termini di fondazione, la metafisica si configura, secondo una prospettiva pedagogica, come prodromica per la religione stessa; anzi, per Scheler, lo è al punto che «tanto un'intera cultura, quanto una formazione di singoli uomini senza la metafisica sono anche impossibili dal punto di vista religioso»<sup>817</sup>. È pertanto da riconoscere uno stringente legame tra intenzionalità religiosa e quella metafisica, legame serrato dal fatto che è quest'ultima a edificare «la piattaforma spirituale comune e l'atmosfera in cui gli appartenenti a differenti religioni positive e Chiese possono mettersi d'accordo tra loro e con coloro che negano la religione positiva sulle questioni supreme dell'esistenza e del sapere, tentando anche di guadagnare l'altra parte alla propria causa religiosa»<sup>818</sup>.

La cooperazione tra metafisica e religione non si arresta qui e non deve reputarsi come unidirezionale: la prima infatti non può applicare alla divinità le essenze attinte nella contingenza, prescindendo dalla conoscenza acquisita dall'uomo con la fede, che *de facto* le rinnova dal punto di vista valoriale. Come si è detto, alle *Wesenheiten* che vanno incontro ad un tale rinnovamento religioso, *in primis*, è attribuita dall'individuo quella caratteristica di presentarsi come il linguaggio divino della rivelazione naturale; *in secundis*, la loro rigenerazione a livello assiologico-conoscitivo avvia quel processo d'emancipazione umana individuale dalla *Umwelt*, che consente al singolo di rinvenire nelle essenze cosali la strada che conduce a Dio. La recisione del nesso metafisico-religioso coinciderebbe dunque con la spoliazione, perpetrata nei confronti dell'atteggiamento spirituale personale orientato al mondo, delle sue intime unità e armonie e, *in summa*, del suo significato radicale.<sup>819</sup>

---

<sup>816</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 739.

<sup>817</sup> *Ibi*, p. 741.

<sup>818</sup> *Ibi*, p. 743.

<sup>819</sup> Come nota giustamente Dupuy, nella speculazione scheleriana v'è «un concorso dell'attività metafisica all'elaborazione del sapere religioso» assai più esteso di quanto Scheler medesimo abbia coscientemente voluto (M. DUPUY, *Le philosophie de la religion chez Max Scheler*, op. cit., pp. 17 e s.).

#### 10.4.2 Il *Konformitätssystem*

L'apologia della fondazione autonoma della religione coartava Scheler alla trattazione di una questione di per sé non certamente secondaria: quali sono le possibilità effettive di una filosofia della religione (*Religionsphilosophie*)? Una problematica, questa, complessa, emanata direttamente dagli stessi presupposti delle proprie argomentazioni e che ne traeva con sé due ulteriori: anche se fosse possibile una filosofia della religione, non si rivelerebbe inutile? E poi, quali requisiti possederebbe la filosofia per imporre un criterio di verità ad un oggetto che in quanto tale è autofondato? Oltretutto si doveva constatare che le risposte fornite in età contemporanea avevano perduto quell'omogeneità dottrinale che si era serbata fino al diciottesimo secolo. Erano nate, infatti, pervicaci dispute e controversie, per lo più non esclusivamente attinenti alla questione religiosa, ma tangenti da molto vicino l'essenza della filosofia. Si erano tentati, in altri termini, processi di riduzione dell'una all'altra, attraverso pencolanti *iter* teoretici identificativi, che fornivano un apporto assai misero alla soluzione della *querelle* disputativa, intensamente bisognosa al contrario proprio di una mondanizzazione da tali semplicistiche riconduzioni unilaterali. Scheler pertanto è costretto ad ammettere rammaricatamente che, allo stato attuale, riguardo questa problematica «la conoscenza è divenuta dieci volte più ardua»<sup>820</sup>; si pongono dunque come necessarie una reimpostazione analitica e una disamina storico-critica delle elaborazioni dottrinali contemporanee e non, affinché si riesca a pervenire ad una spiegazione probabilmente più complessa ma anche più veritiera.

L'autore fornisce in primo luogo un distinguo: le teorie concernenti il rapporto tra filosofia e religione si dividono in due ampie categorie – quelle che sostengono un'identità parziale o totale tra la sfera religiosa e quella che fu denominata da Aristotele in avanti “filosofia prima”, e successivamente metafisica, e quelle che invece ne affermano la differenza essenziale. Propriamente solo in quest'ultimo caso è corretto parlare di filosofia della religione, dal momento che l'oggetto di queste dottrine non coincide con quello della religione, ossia la divinità, ma è rappresentato dalla religione in quanto tale. Del resto l'espressione *Religionsphilosophie* occulta già al proprio interno

---

<sup>820</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 357.



un'idea della relazione tra i due ambiti ben specifica: che alla filosofia non competì un sapere diretto intorno a Dio, piuttosto uno indiretto, mediato dalla sfera religiosa. Ciò rende anche comprensibile il fatto che, fin quando si è ritenuto che l'oggetto della metafisica fosse costituito dall'essenza del divino e dalla sua esistenza, non sarebbe potuta mai emergere una disciplina come la filosofia della religione, che difatti è rimasta sconosciuta fino a Kant e Schleiermacher.

In ogni caso, tra tutti, il sistema d'identità parziale (*partielles Identitätssystem*) è stato quello maggiormente durevole e di più grande diffusione, visto che ha predominato nelle principali scuole ecclesiastiche praticamente da Tommaso d'Aquino fino all'epoca attuale, costituendo la tendenza primaria della tradizione scolastica della Chiesa, in filosofia così come in teologia. I suoi zelatori ne elaborano di continuo apologie per schermirlo tanto da ogni dottrina – come, ad esempio, quella fideistica – che rivendichi per la religione una modalità di conoscenza differente dalla filosofica, quanto da tutte quelle, comprendibili sotto la denominazione di sistemi d'identità totale (gnosticismo e tradizionalismo, *in primis*), che altrimenti caldeggiavano, per un verso o per un altro, una rimozione della separazione tra religione positiva rivelata e quella naturale, che invece è dogmatizzata dalla istituzione ecclesiastica. La sua tesi è che «l'uomo può raggiungere un sapere certo (*sicheres Wissen*) intorno all'esistenza di Dio, con l'aiuto della ragione filosofica», ma penetrare «nell'essenza intima di Dio (nella sua essenza a prescindere dal rapporto con il mondo) soltanto con il supporto dell'accettazione del contenuto positivo della rivelazione in Cristo, esposto dalla teologia positiva»<sup>821</sup>. Dalla rifioritura del tomismo ad opera di Leone XII, il sapere certo riguardo l'esistenza di Dio è dunque esclusivamente di tipo mediato, ovvero realizzabile soltanto per mezzo di inferenze poggianti sull'esistenza e sul carattere fondamentale (*Grundbeschaffenheit*) del mondo. Ogni dottrina che teorizzava un conoscenza immediata, richiamandosi ad Agostino, era tacciata frettolosamente di ontologismo.<sup>822</sup>

Il sistema d'identità parziale si fonda, secondo l'autore, su un errore primario: il

---

<sup>821</sup> *Ibi*, p. 363.

<sup>822</sup> Sull'argomento Lennerz corregge giustamente Scheler, facendo osservare come la dottrina cattolica affermi non solo la possibilità di un sapere naturale di Dio, ma anche quella dell'inferenza causale dal mondo, su cui essa poggia (cfr. H. LENNERZ, *Schellers Konformitätssystem und die Lehre der katholischen Kirche*, op. cit. pp. 50-51).

misconoscimento dell'autonoma fondazione della religione. Fin qui, dunque, si tratta di una critica non nuova, essendo ricorsa varie volte in questa trattazione; ciò che invece la rende più interessante è che essa contiene in questo caso un completamento: la religione deve essere riconosciuta nella sua autonomia già in quanto religione naturale. La metafisica pertanto non può costituire il supporto di affermazioni religiose fondamentali, come ad esempio l'esistenza di Dio. Si deve ammettere, in sostanza, partendo dal presupposto dell'originarietà della religione naturale, che l'identificazione parziale tra religione e filosofia, teorizzando il fondamento della prima sulla seconda, non può non condurre che a conclusioni fallaci.

Il sistema d'identità totale (*totales Identitätssystem*) non possiede la stessa compattezza di quello dell'identità parziale, suddividendosi in due branche teoricamente speculari: la gnostica che risolve la filosofia nella teologia e la tradizionalista che sostiene l'inverso. L'essenza della prima consta nel considerare la religione come situata su un gradino inferiore rispetto alla filosofia; la reputa, in altri termini, come una metafisica di seconda classe, elaborata per le masse e costruita prescindendo da elaborazioni sistematiche. Il pregio sarebbe che la religione si rifà alle medesime operazioni dello spirito umano utilizzate dalla filosofia, pur attingendo da fonti intuitive ed esperienziali differenti. Invece la differenza sostanziale tra l'una e l'altra si situerebbe nel fatto che «la religione procede in modo incompleto, metaforico-simbolico e cedendo molto di più alle necessità del cuore umano, in ciascuna delle sue forme esistenti storicamente, mentre la metafisica procede in modo completo, sistematico e in forma razionale-concettuale in stretto rapporto con la scienza»<sup>823</sup>. V'è per questo anche una spiegazione sociologica: la metafisica è la religione dei pensatori (esoterismo); la religione la metafisica delle masse (essoterismo). La conseguenza di una siffatta impostazione è che non si può dare né uno specifico complesso di oggetti accessibile eideticamente soltanto attraverso gli atti religiosi né tantomeno beni e fini attuabili esclusivamente attraverso la religione, senza la metafisica. Anche la rivelazione divina è pertanto misconosciuta: al suo sapere partecipato è sostituito quello acquisito spontaneamente dall'uomo. La stessa sorte spetta alla figura del santo, surrogata da quella del maestro (quindi non vi può essere mai una chiesa, piuttosto semplicemente una scuola). Insomma, le uniche fonti conoscitive ammesse sono

---

<sup>823</sup> Cfr. M. SCHELER, *Problemi della religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 365.

quelle filosofico-razionali, elaborate in un sistema teorico, che, negando la personalità del divino, lo identifica con «una sostanza, una cosa, un ordine, un soggetto logico, in nessun caso una persona concreta»<sup>824</sup>.

Scheler è deciso nel rigetto critico di una simile teoria e asserisce perentoriamente:

«nessuna delle concezioni possibili circa il rapporto tra religione e filosofia è così erronea e inadeguata quanto questa. Nessuna contraddice inoltre così in modo diretto ed inevitabile tutto ciò che oggi conosciamo sull'essenza e sulla storia della religione, oltre che sulla psicologia della vita religiosa. Nulla [...] è forse accettato oggi in modo così certo e unanime da tutti coloro che si occupano di religione con cognizione di causa, quanto questo: la religione ha all'interno dello spirito umano un'origine *fondamentalmente ed essenzialmente diversa* dalla filosofia e dalla metafisica, e i fondatori della religioni – i grandi *homines religiosi* – sono stati tipi umani dallo spirito essenzialmente diverso dai metafisici e dai filosofi; inoltre le loro grandi trasformazioni non sono mai e in nessun modo avvenute *a causa* di una nuova metafisica, bensì per vie del tutto differenti»<sup>825</sup>.

Quindi secondo l'autore, nonostante si dia una metafisica, intesa come sapere razionale dei fondamenti ultimi, il suo fine, il suo oggetto, il suo metodo si devono reputare come differenti in via eidetica da quelli della religione, la quale deve essere individuata necessariamente in tutta la sua originaria autonomia essenziale.

L'altro ramo del sistema d'identità totale è costituito dal tradizionalismo che dissolve la filosofia, in quanto metafisica, nella religione, compresa come dottrina della rivelazione. I tradizionalisti impiegano concetti e pensieri, la cui derivazione è metafisica, per fornire una sistemazione razionale alla materia di fede. L'esempio lapalissiano sono i padri della Chiesa, i quali hanno adoperato i massimi sistemi filosofici dell'antichità al fine di razionalizzare le verità insite nella religione cristiana; tuttavia non sono gli unici: vanno ricordati anche parte della teologia protestante, Ritschl e suoi epigoni. Ciò che una schiera così folta non ha intuito è che se si accoglie una simile impostazione, si depauperava

---

<sup>824</sup> *Ibi*, p. 369.

<sup>825</sup> *Ibidem*.

la filosofia della sua indispensabile autonomia. Apparentemente essi hanno ragione nel constatare che quasi tutti i sistemi metafisici elaborati possiedano attinenze strutturali con la *Weltanschauung* della religione positiva dominante all'epoca in cui vissero i loro teorizzatori. Non si può certamente misconoscere il dato storico, ma è pur vero che il tradizionalismo «fa dell'autonomia della religione una sorta di potere assoluto (*Alleinherrschaft*) della religione, cosa che non corrisponde né all'essenza della filosofia, né all'essenza della religione»<sup>826</sup>. In questo senso si trascura completamente il radicamento della metafisica nello spirito umano, omettendo, quindi, dalla propria speculazione quella tendenza metafisica, di cui si è già detto, che l'autore ritiene dimorare necessariamente all'interno di ogni individuo. La metafisica, controbatte Scheler, tuttavia non solo è «*assolutamente possibile*»<sup>827</sup>, dal momento che possiede la facoltà di fornire una conoscenza autentica, seppur inadeguata, dell'*ens a se* (che è anche l'oggetto della religione), ma si configura anche come un ausilio indispensabile per un sapere che sia corretto del divino.

Oltre ai sistemi d'identità devono essere sottoposti a una disamina critica anche quegli altri che l'autore definisce dualistici, caratterizzati dalla negazione della possibilità e del diritto di esistenza della metafisica, e primo fra essi l'agnosticismo positivistic. Essendo la religione radicata assai profondamente nello spirito dei popoli, quest'ultimo, pur rigettando la metafisica, ha il merito di aver tentato di fornire alla religione stessa una fondazione differente. Tuttavia tale fondazione doveva essere rinvenuta non in una conoscenza dell'essere in sé, ma in atti extrateoretici di tipo precipuamente religioso, come nella dottrina di Schleiermacher, o di ordine pratico-morale, come in quella kantiana. Scheler, anche se concorde nel ritenere autonoma la religione – ed è sicuramente un merito –<sup>828</sup>, non accoglie il rifiuto della metafisica da parte di simili dottrine: «riteniamo – afferma – che queste determinazioni dualistiche della relazione tra filosofia e religione siano *in contraddizione con l'essenza della religione e della filosofia*»<sup>829</sup>. Un insieme vasto di asserzioni che la religione pone come vere possono essere verificate infatti anche attraverso procedure filosofico-metafisiche. L'errore alla

---

<sup>826</sup> *Ibi*, p. 379.

<sup>827</sup> *Ibi*, p. 371.

<sup>828</sup> *Ibi*, p. 415.

<sup>829</sup> *Ibi*, p. 395.

base di tutte le concezioni dualistiche è quindi quello precipuamente moderno di ricadere nel soggettivismo gnoseologico, ossia nel principio secondo cui un certa sfera ontica di oggetti possa essere determinata esclusivamente attraverso quelle tipologie attuali, tramite cui essa è accessibile all'uomo. Conseguentemente Scheler conclude la sua analisi, asserendo: «non la sua affermazione dell'indipendenza e dell'autonomia della religione – come spesso erroneamente si ritiene –, ma questa *concezione* soggettivistica della sua indipendenza, ci dà il diritto e nello stesso tempo ci obbliga ad attribuire loro il titolo riprovevole di “*fideismo*”, ossia della dottrina di una fede priva di qualsiasi bene oggettivo di credenza e di salvezza, che sia un possesso solidale dell'umanità»<sup>830</sup>.

Queste critiche ai sistemi d'identità parziale, d'identità totale e dualistici radicano nell'autore la convinzione che la strada, per rintracciare le relazioni sussistenti tra religione e filosofia, dovesse essere percorsa secondo un triplice orientamento: riconoscimento dell'inalienabile autonomia della religione; conservazione dell'indipendenza della filosofia; rinvenimento dei legami strutturali esistenti fra le due sfere. Era necessario dunque palesare, per l'una e per l'altra, precipuità intrinseche, affinità e diversità reciproche, tentando di pervenire a conclusioni sistematiche e convincenti che rispondessero ai criteri sopracitati. Scheler individua dapprima la differente fonte: «il cosiddetto bisogno metafisico è diverso dai moventi (*Motoren*) spirituali che conducono alla religione. La fonte che nutre ogni ricerca metafisica è la *meraviglia* (*Verwunderung*) per il fatto che in assoluto ci sia qualcosa piuttosto che il nulla»<sup>831</sup>, mentre la religione «si fonda sull'amore di Dio e sul desiderio di una definitiva *salvezza* dell'uomo stesso e di tutte le cose»<sup>832</sup>. I fini dell'una e dell'altra sono quindi diversi: quello della metafisica consta in «una conoscenza razionale dei fondamenti ultimi dell'essere e dell'essenza del mondo»<sup>833</sup>; al contrario la religione, essendo «un cammino di *salvezza* (*Heilsweg*)»<sup>834</sup>, possiede come scopo intrinseco «la *salvezza dell'uomo* attraverso una comunione di vita (*Lebensgemeinschaft*) con Dio – la divinizzazione (*Vergottung*)»<sup>835</sup>. In virtù di ciò, anche gli oggetti intenzionali saranno diversi: per l'una sarà «l'essenza del mondo sussistente in

---

<sup>830</sup> *Ibi*, p. 415.

<sup>831</sup> *Ibi*, p. 379.

<sup>832</sup> *Ibidem*.

<sup>833</sup> *Ibi*, p. 369.

<sup>834</sup> *Ibi*, p. 379.

<sup>835</sup> *Ibi*, p. 371.

sé»<sup>836</sup>; per l'altra «il *Summum Bonum*»<sup>837</sup>.

La stessa sorte toccherà ai procedimenti metodologici adoperati e alle fonti di conoscenza (*Erkenntnisquellen*): per la metafisica si concretano in processi attivi razionali orientati a connettere le *Tatsachen* e il sapere reale porto dalle scienze positive, mentre per la religione sono processi di tipo passivo volti all'accoglimento della rivelazione. Quest'ultima si configura sempre infatti come «un sapere *mediante Dio, nel senso del modo di ricezione del sapere stesso*»<sup>838</sup>. In questo senso il grado di evidenza della metafisica è sempre di tipo verosimile ed ipotetico, dal momento che «tutti i giudizi della realtà sono per loro natura probabili e mai evidentemente veri»; quello della religione possiede invece una «certezza granitica (*felsenfeste Gewissheit*)».

Da questa differenza eidetica concernente l'evidenza del sapere ne deriva un principio fondamentale sulla relazione tra religione e metafisica nella storia: che i contenuti e i beni della religione «sono per loro essenza e senso beni e verità eterni, mentre i beni del sapere metafisico sono necessariamente elementi del processo della storia, della storia della ricerca metafisica»<sup>839</sup>. A tutto questo si deve aggiungere che il tipo umano intenzionato dalla religione è, come si è detto, il santo – e quindi la religione sociologicamente si sostanzia in una chiesa avente un credo –, figura possedente quelle caratteristiche precedentemente descritte; la metafisica invece fa riferimento al maestro – la cui forma sociologica corrispondente è la scuola, la quale può porgere solo un'istruzione (*Unterricht*) –, cioè «un uomo che come *metafisico* (*Metaphysiker*) ha conosciuto in modo più profondo ed esprime ciò che ha conosciuto»<sup>840</sup>.

Il problema dell'indipendenza reciproca della religione e della metafisica non va confuso con la questione «se e fino a che punto tutta la metafisica possibile (dunque anche la metafisica storicamente data), sia indipendente dalla religione nel suo (possibile) *divenire e originarsi* nello spirito umano»<sup>841</sup>. Difatti, chiarisce l'autore, in quest'ultimo caso si tratta di una problematica che concerne la genesi stessa del sapere metafisico, la cui soluzione è da rintracciare nella risposta ad un'altra domanda: appartenendo entrambe

---

<sup>836</sup> *Ibi*, p. 379.

<sup>837</sup> *Ibidem*.

<sup>838</sup> *Ibi*, p. 399.

<sup>839</sup> *Ibi*, p. 411.

<sup>840</sup> *Ibi*, p. 369.

<sup>841</sup> *Ibi*, p. 411.

costitutivamente allo spirito dell'uomo, quale delle due si configura come la più originaria nella sua attuazione? Scheler non tenta nell'individuare, non solo in termini psicogenetici, bensì anche a livello più strettamente eidetico-gnoseologico, nella religione la conoscenza che risponde a queste caratteristiche. L'uomo infatti, prima di assumere qualsiasi tipo di atteggiamento metafisico, è già in possesso di una propria concezione di fede (*geglaubte Annahme*) sul cammino di salvezza, suo così come del mondo; e ciò indipendentemente dalla sua volontà e dal fatto che conduca o non conduca questa concezione ad un sapere riflesso. La conferma di una simile priorità della religione è da rintracciare nel dato storico indubitabile che ogni sistema metafisico, che sia stato elaborato sino all'epoca attuale, si è sempre collocato all'interno di categorie religiose basilari, le quali hanno, per così dire, forgiato i binari entro cui successivamente esso si è impiantato.

Ma se geneticamente è rinvenibile un simile rapporto di originarietà, si può a diritto opinare che le relazioni sussistenti tra religione e metafisica siano anche altre. A riguardo, prima di ogni altra problematica, v'è esaminare «se e come gli oggetti della fede religiosa – l'esistenza e l'essenza di Dio, immortalità dell'anima, etc. – siano oggetti della conoscenza filosofica, e fino a che punto lo siano anche la fede e la posizione esistenziale di quegli oggetti»<sup>842</sup>. È necessario non incorrere nell'errore di contrapporre o identificare *tout-court* gli ambiti oggettuali delle due sfere; in questo senso si deve porre in essere una duplice distinzione: separare il livello di realtà da quello dell'intenzionalità e dissociare il campo della cosiddetta soggettività trascendentale da quello della spiritualità personale. Scheler dunque precisa: «per la metafisica il Dio della religione e il fondamento del mondo possono essere *realmente identici*; come oggetti *intenzionali* invece essi sono *essenzialmente diversi*. Il Dio della coscienza religiosa “è” e vive esclusivamente nell'atto religioso, non nella riflessione metafisica su entità e realtà extrareligiose»<sup>843</sup>.

Ciò tuttavia non esclude che possa sussistere una connessione eidetica immanente all'essenzialità stessa degli oggetti intenzionali delle due sfere; una connessione, questa, che concerne non solamente le intenzioni di entrambe nello spirito dell'uomo, ma anche gli oggetti intenzionali di queste, supposti in un'unica possibile realtà. Da una connessione

---

<sup>842</sup> *Ibi*, p. 357.

<sup>843</sup> *Ibi*, p. 371.

così strutturata deriva forzatamente, secondo l'autore, una conformità (*Konformität*) fra le asserzioni della metafisica e quelle della religione:

«infatti è *a priori* chiaro che la proprietà essenziale della realtà assoluta, cioè di quella realtà che sta a fondamento di tutto il reale, deve determinare la salvezza o la dannazione (*Unheil*) di tutte le cose – compreso l'uomo –, ossia [la realtà assoluta] è per così dire un'ultima istanza per questa salvezza o sventura. Così come è anche evidente *a priori* che la santità e la divinità assoluta, che per sua essenza può dare compimento al desiderio degli enti, può farlo *realiter* soltanto se è quella realtà assoluta dalla quale tutto il resto dipende. Ma questa connessione intrinseca reale *dell'oggetto* intenzionale della metafisica e della religione non esclude affatto quella radicalmente diversa *intenzione essenziale* e la diversità, da questa dipendente, delle leggi e dei processi con i quali la religione e la metafisica si sviluppano. La questione della salvezza (*Heilsfrage*) resta secondaria per il metafisico; la conoscenza della realtà assoluta è invece secondaria per l'uomo religioso. La salvezza e l'amore per la salvezza di ogni cosa rimangono categorie originarie e autonome della religione; l'essere, com'è in sé, resta la categoria originaria e autonoma della metafisica. L'idea di ciò che elargisce la salvezza come dell'assolutamente santo e divino [...] non può essere mai derivata analiticamente dall'idea della realtà assoluta. E neppure, al contrario, quest'idea può derivare solo dalla prima. La sola cosa sicura è che – per raggiungere il proprio scopo – metafisica e religione devono condurre ad un'*identica* realtà, ad una realtà che conferisce ai due oggetti intenzionali, per essenza diversi, il loro vero ed ultimo significato»<sup>844</sup>.

Pertanto gli oggetti intenzionali della religione e della metafisica devono condurre ad un *elemento parziale identico* (*identisches Teilelement*), su cui si basa in ultima analisi la loro connessione necessaria nello spirito umano. Tale elemento è rappresentato dall'oggetto del concetto di *ens a se*, ove *ens* deve essere reputato come ancora indifferente, sia nei confronti del concetto di realtà assoluta sia verso quello di *bonum*

---

<sup>844</sup> *Ibi*, p. 381.



massimamente santo. È necessario tuttavia non incorrere nell'errore di pensare che la religione assuma la concezione dell'*ens a se* dalla metafisica o viceversa. Pur configurandosi infatti l'*ens a se* sempre come l'estremo soggetto logico dell'una e dell'altra, la modalità con cui esso è afferrato, l'aspetto essenziale di manifestarsi nel sapere, il modo con cui è relato e connesso agli enti derivati sono per la religione e per la metafisica eideticamente differenti. Il cammino della religione ha come punto di partenza quello di una realtà assolutamente santa, da cui successivamente si inferisce che l'*ens a se* è anche il fondamento di ogni cosa; quello della metafisica muove dall'individuazione eidetica di una realtà assoluta, da cui poi viene derivato il fatto che la comunione con essa conduce l'uomo alla salvezza. In questo senso non si può parlare di vie intrinsecamente divergenti: l'*iter* metafisico, che dal fondamento del mondo conduce al divino dell'*Erlebnis* religioso, presuppone in quanto tale la conoscenza essenziale del contenuto esperienziale precipuo della sfera della religione, il quale in ogni caso abbisogna di analisi filosofica.

La religione, intesa come fede in Dio, non vive, difatti, della grazia della metafisica, così come il sapere del *Grund* del mondo non esiste in virtù della fede religiosa: «entrambi gli *entia intentionalia* – spiega Scheler – *possono* [...] differire l'uno dall'altro anche in modo significativo, *nonostante* una loro certa identità reale (*reale Identität*) necessaria *a priori*. Questa *identità reale*, oppure l'intuizione che si ha di essa, non è infatti fondata su di un'identità *di contenuto*, trovata in precedenza, dei due *entia*, ma è una proposizione *a priori* che la afferma. Il fondamento di questo principio è l'*unità dello spirito umano* e la necessaria non-contraddittorietà di tutto ciò che lo pone»<sup>845</sup>. Esclusivamente per questo motivo la ragione soggettiva e gli atti religiosi, questi ultimi compresi come forme di accoglimento della rivelazione, possono condurre a differenti momenti del contenuto dell'*ens a se*, senza che per ciò possa venir negata l'identità reale sussistente tra il fondamento del mondo della metafisica e il Dio della fede religiosa. Come si nota, in questo modo è possibile conservare secondo Scheler sia l'autonomia e l'indipendenza della religione sia la sua relazione essenziale con la metafisica. L'autore definisce questa sua dottrina: sistema di conformità tra religione e metafisica

---

<sup>845</sup> *Ibi*, p. 383.

(*Konformitätssystem von Religion und Metaphysik*).<sup>846</sup>

Quella che Scheler delinea come «la più profonda *unità* della natura umana, dello spirito umano e dell'essere (*tiefer Einheit der menschlichen Natur, des menschlichen Geistes und des Seins*)»<sup>847</sup> è adeguatamente espressa, a suo parere, da un complesso di asserzioni basilari che la religione, basandosi esclusivamente sulla logica semantica immanente agli atti che le pertengono, pone come vere e che, d'altra parte, possono essere anche verificate filosoficamente con l'ausilio della metafisica. Tra di esse sono da

---

<sup>846</sup> *Ibi*, p. 397. L'elaborazione del sistema di conformità ebbe una vasta risonanza in tutta la cultura cattolica tedesca. Lo testimonia il Przywara che scrive: «un ampio circolo, composto non soltanto dalla nostra gioventù accademica, ma anche di spiriti vitali cattolici ed extracattolici vedono in Scheler la loro guida [...] essi gli devono non solo un nuovo modo di valutare lo spirito cattolico, ma la via verso la verità cattolica stessa» (E. PRZYWARA, *Religionsbegründung. Max Scheler - J. H. Newman*, op. cit., p. XIII). Anche Eschweiler fornisce un giudizio assai lusinghiero del sistema di conformità, difendendo Scheler dalle accuse di dualismo (K. ESCHWEILER, *Religion und Metaphysik: Zu Max Schelers "Vom Ewigen Leben im Menschen"*, in «Hochland», 19 (1921-22), pp. 303-313). Hessen ne parla addirittura in toni entusiastici: «i chiarimenti forniti da Scheler sui rapporti tra religione e filosofia costituiscono la ricerca più profonda e radicale che la problematica ha finora trovato» (J. HESSEN, *Max Scheler. Eine kritische Einführung in seine Philosophie aus Anlass des 20. Jahrestages seines Todes*, Chamier, Essen 1948, p. 82). Tuttavia furono altrettanto ampie anche le critiche: Gyesser vede il *Konformitätssystem* falsamente fondato, dal momento che già alle basi è riscontrabile una contrapposizione tra religione e metafisica. L'unità dello spirito umano sarebbe infatti insufficiente a fondare l'unità reale degli oggetti intenzionali: tutt'al più, dice il critico, essa potrebbe mettere in luce le istanze di non contraddittorietà delle proposizioni dello spirito, non di certo l'identità degli oggetti. In questa prospettiva verrebbe a cadere quindi l'intero sistema di conformità (cfr. J. GEYSER, *Max Schelers Phänomenologie der Religion. Nach ihren wesentlichsten Lehren allgemeinverständlich dargestellt und beurteilt*, op. cit., pp. 233-241); Fries, dal canto suo, accusa Scheler di porre in atto una posizione dualista in cui «la metafisica è resa profana e la religione è depauperata del suo contenuto razionale» (H. FRIES, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten. Eine problemgeschichtliche Studie*, op. cit., p. 149); sul dualismo del sistema di conformità concorda anche Getzeny (cfr. H. GETZENY, *Um die Religionsphilosophie Max Schelers*, in «Hochland», 21 (1923-24), pp. 583-596); per Lennerz invece il *Konformitätssystem* è da rigettarsi in quanto contrario alla dottrina cattolica (cfr. H. LENNERZ, *Schelers Konformitätssystem und die Lehre der katholischen Kirche*, op. cit., pp. 97-98). Nonostante questa critica di Lennerz e quasi per ironia della sorte, la reazione dei pensatori protestanti fu di orientamento inverso: essi si allinearono (v'è da aggiungere, in modo per lo più pedissequo) alla visione elaborata da Troeltsch, che definì la filosofia della religione scheleriana come «un'apologetica, pensata in grande, del cattolicesimo» (E. TROELTSCH, *Lo storicismo e i suoi problemi*, a cura di G. Cantillo e F. Tessitore, Guida, Napoli 1989, p. 371). Citiamo tra gli altri solo Kreppel, secondo cui l'intento scheleriano sarebbe stato quello di cercare inconcludentemente una sintesi tra speculazione filosofica e dottrina cattolica, facendo ritorno all'oggettivismo della scolastica. È in questo senso che l'autore si porrebbe nel solco del pensiero cattolico (F. KREPPPEL, *Die Religionsphilosophie Max Schelers*, op. cit., pp. 3-75). Fuori dal coro e più originale è un altro filosofo protestante, Heber, il quale critica invece Scheler per la continuità, presupposta dalla sua teoria, tra la religione cristiana e religione naturale, ritenendola inconciliabile sia per il protestantesimo sia per il cristianesimo in genere (J. HEBER, *Das Problem der Gotteserkenntnis in der Religionsphilosophie Max Schelers*, Lippert, Naumburg 1931, p. 50). Per una discussione critica dell'accoglienza del sistema di conformità nella comunità scientifica d'impostazione cristiana si rimanda a G. FERRETTI, *Rassegna di studi scheleriani in lingua tedesca*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 57 (1965), pp. 483-498 e pp. 808-847; G. DE SIMONE, *L'amore fa vedere. Rivelazione e conoscenza nella filosofia della religione di Max Scheler*, op. cit., pp. 137-153). De Simone, in particolare, riporta le reazioni critiche alla *verve* culturale dell'epoca: «le reazioni suscitate dalla riflessione scheleriana sono il chiaro indice di quanto la tematica da lui affrontata fosse viva nel dibattito filosofico e teologico del tempo. Ad un rinnovato e crescente interesse per la religio-

annoverare:

- l'esistenza di un ente che possiede l'esistenza solo in virtù della sua essenza;
- l'esistenza dell'*ens a se* come causa prima di tutto l'essere contingente;
- la spiritualità e la razionalità di questo *ens a se* e la sua natura come *summum bonum* e fine ultimo di tutte le attività del mondo;
- la sua infinità;
- la spiritualità e razionalità dell'anima umana, la sua essenziale appartenenza ad un corpo e al contempo la reale separabilità della sua esistenza;
- le idee essenziali di spiriti superiori e più puri di quelli costituiti dalle anime spirituali umane;
- la durata personale dell'anima umana oltre la morte (ma non la sua immortalità in generale);
- l'esistenza di una libertà dello spirito e specialmente del volere, che si estende al di là di tutti i tipi di leggi dell'essere e dell'accadere infraspirituali (*untergeistig*) nell'uomo stesso e in tutto il resto della natura.<sup>848</sup>

Non può rientrare invece in questa classe proposizionale in nessun caso la fattiva personalità dell'*ens a se*.

Il fine dell'autore nel tracciare il proprio *Konformitätssystem* è quello di eludere le insidie e le fallacie insite nelle dottrine sopra criticate. In primo luogo, con esso si sfugge dall'eccessivo razionalismo di coloro che vorrebbero dedurre già dall'*ens a se* i contenuti della rivelazione, prescindendo quindi dalle fonti d'informazione e del *Fühlen* assiologico proprie della sfera religiosa. In secondo luogo, si impedisce un condizionamento arbitrario da parte dell'autorità ecclesiastica nei confronti della speculazione metafisica. Infine ci si tutela dall'omettere le necessarie distinzioni tra il Dio della religione e quello

---

ne in ambito filosofico si accompagnava, infatti, l'insoddisfazione nei confronti degli schemi di pensiero forniti dal kantismo allora in auge, avvertiti come troppo angusti da una filosofia che faticosamente ritrovava la prossimità al mondo della vita» (*ibi*, p. 139).

<sup>847</sup> Cfr. M. SCHELER, *Problemi della religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 401.

<sup>848</sup> *Ibi*, p. 395.

della metafisica.<sup>849</sup>

Ma i vantaggi del *Konformitätssystem* non si riducono a queste caratteristiche negative di correzione degli errori delle altre dottrine. Esso, infatti, comporta positivamente preziosi effetti all'interno della relazione tra filosofia e religione, per le proprie stesse sfere considerate nella loro singolarità: «la prima cosa prodotta nel sistema di conformità – afferma l'autore – consiste nel fatto che esso – senza separare fede e scienza come fanno i dualisti, senza negare il grande principio: *gratia perficit naturam, non negat* – permette di tenere veramente ferma tanto l'unità della religione quanto l'unità della metafisica»<sup>850</sup>.

Difatti, per quel che riguarda specificatamente l'ambito religioso, si è posta, dappprincipio e al suo interno, la distinzione tra religione naturale e quella rivelata; e lo si è fatto per mezzo della differenziazione tra la rivelazione naturale e quella positiva. In questo modo la nozione di fede in Dio, che è essenziale per la religione, conserva il suo senso anche nel campo della religione naturale, senza per altro ridurre quest'ultima ad una mera modalità di conoscenza del divino. Pertanto si è evitato altresì l'errore di mutare semplicisticamente la religione in una pura gnosi, impiantando le sue verità eterne nella variabilità storica che eideticamente pertiene alla speculazione metafisica.

Anche per quel che concerne quest'ultima è preservata attraverso il *Konformitätssystem* la sua radicale autonomia. Spiega a riguardo l'autore che, se la metafisica si configura come la teoria del fondamento del mondo, in virtù degli stessi presupposti del sistema che si è delineato deve essere considerato «un controsenso voler sottoporre ad una sanzione che riduce la propria giustificazione alla rivelazione positiva, non solo determinati risultati, ma anche un *metodo* razionale (*Vernunftmethode*) del tutto determinato che permette di arrivare a quei risultati»<sup>851</sup>. La rivelazione può certamente rinvenire autonomamente i propri limiti di validità nei confronti dell'attività spontanea razionale dell'uomo, ma mai interferire sull'elaborazione del metodo positivo tramite cui si perviene alla conoscenza, la quale dunque si impone come emancipata da ogni sorta di giudizio con pretesa di validità dogmatica. Qualora tuttavia si richieda un tal giudizio, si

---

<sup>849</sup> Cfr. *ibi*, pp. 382-385.

<sup>850</sup> *Ibi*, p. 397.

<sup>851</sup> *Ibi*, p. 401.

pone in atto un processo attraverso cui viene dogmatizzato l'apparato teorico di una certa scuola metafisica (e indirettamente di un'intera filosofia), snaturando quest'ultima e mutandola in una dottrina di fede: «questo – asserisce Scheler – costituisce però la massima disgrazia per la fede stessa, che in questo modo è posta su un presunto fondamento il quale per sua essenza è meno duraturo della fede»<sup>852</sup>. Ma è una sventura non inferiore per la metafisica, che inchiodata a talune proposizioni non può essere costretta a dimostrazioni né costituire oggetto di sviluppi teoretici successivi. Garantendo l'indipendenza della metafisica così come della religione, invece «il sistema di conformità esclude questa situazione»<sup>853</sup>.

I pregi del *Konformitätssystem* non si riducono tuttavia alla tutela dell'autonomia di queste due sfere; esso le convoglia anche nella direzione di una connessione e cooperazione reciproca. Dal momento che infatti manifesta l'identità effettiva dei loro due oggetti, pone l'individuo conoscente nella condizione di poter adoperare ambedue quest'ultimi al fine di un'appropriata conoscenza del divino nella sua radicale e complessa realtà. In effetti, «il vero Dio – argomenta l'autore – non è così vuoto e immobile come il Dio della metafisica. Il vero Dio non è così limitato e vivo come il Dio della mera fede»<sup>854</sup>.

Ciononostante è necessario non occultare le divergenze (almeno apparenti) tra gli attributi posseduti dal divino religioso e da quello metafisico, rendendo l'uno la misura dell'altro: il Dio della religione è il Dio vivo (*lebendiger Gott*), capace d'amore e d'odio, di arrabbiarsi ed elargire grazie, persino di vendicarsi e colpire i peccatori; quello della metafisica è, nella sua assolutezza, un *ens* immutabile, in cui tutto è eterno, e che deve configurarsi forzatamente come interamente privo dei suddetti predicati. Ma tali differenze attributive non escludono che vi possa essere «una vera ed effettiva conciliazione (*Ausgleich*)»<sup>855</sup>; anzi essa è necessaria, giacché ad esigerla è proprio quell'intuizione *a priori* dell'identità reale del Dio della sfera religiosa e di quella metafisica, che si è presupposto essere uno dei fondamenti del sistema di conformità. Intendiamoci bene, per Scheler la composizione delle divergenze non si sostanzia in una

---

<sup>852</sup> *Ibidem*.

<sup>853</sup> *Ibi*, p. 403.

<sup>854</sup> *Ibi*, p. 389.

<sup>855</sup> *Ibi*, p. 385.

loro negazione, né si concreta in procedimenti surrogativi, con cui si immette nell'idea metafisica del divino contenuti e precipuità del Dio della fede, o in quello religioso caratteristiche del Dio metafisico. Si ha piuttosto la possibilità di risolvere simili contraddizioni (e lo si fa), poiché in effetti «ciò che in apparenza è variabile, mutevole e appartiene *essenzialmente* al Dio (che è oggetto intenzionale) della preghiera e anche le sue apparenti determinazioni “antropatiche” (collera, etc.), si riducono poi al semplice mutare e variare dei diversi punti di vista di un'essenza finita rispetto a Dio, oppure, per quanto concerne ciò che apparentemente è antropatico, ad analogie che si riferiscono a qualcosa di *essenziale in Dio*, che l'idea razionale di Dio *non* può dare, ma possono essere considerate soltanto come *analogie* e non come determinazioni adeguate di Dio»<sup>856</sup>. È necessario quindi prendere coscienza del fatto che la comprensione più adeguata del divino e la somma partecipazione del nostro essere a lui possono essere conseguite esclusivamente tramite uno sguardo d'insieme (*Zusammenschau*) non contraddittorio e non conflittuale che abbracci sia il Dio della religione sia il *Weltgrund* della metafisica. L'uno, lo ripeto, non può mai costituire la misura dell'altro né in maniera parziale né tantomeno totale.

Una simile impostazione consente non solo di ordire il connettivo fondamentale per una stringente cooperazione, ma anche di incrementare le conoscenze delle singole sfere. Alla metafisica, che realizza la pienezza del proprio valore qualora la sua speculazione sul fondamento mondano si arricchisca attraverso l'*Erlebnis* del mondo e della coscienza, è donata la possibilità di ancorare «queste verità [quelle che ha in comune con la religione] – senza tuttavia formare il loro “fondamento” religioso – nel contenuto pieno dell'esperienza del mondo e di sé (*Vollgehalt der Welt- und Selbsterfahrung*), in un modo che è impossibile alla sola religione»<sup>857</sup>. Inoltre, affinché la divinità possa possedere quella personalità palesata soltanto nella religione, essa può produrre dimostrazioni intorno a talune proposizioni, come la razionalità e la spiritualità di Dio, che sono assunte come presupposte. Tuttavia, se la metafisica è compresa dapprincípio come strumento fondativo per la religione ed è investita, per così dire, del suggello di verità di fede, viene depotenziata delle proprie facoltà e resa incapace di fornire quell'ausilio autonomo e

---

<sup>856</sup> *Ibi*, pp. 385 e s.

<sup>857</sup> *Ibi*, p. 405.

libero per l'ancoraggio dei principi religiosi.

Il *Konformitätssystem*, pur costituendo indubbiamente una problematica essenziale dell'*iter* speculativo scheleriano, essendo circoscritto alla questione della relazione tra la sfera religiosa e quella metafisica, non esaurisce la complessità del pensiero dell'autore né per quel che riguarda più estesamente la religione né per quel che concerne in modo maggiormente specifico la *Religionsphilosophie*. È necessario dunque ampliare la nostra trattazione ad altri aspetti della teoria religiosa scheleriana, prendendo avvio dalla questione fondamentale del metodo e disaminando quale apporto possa elargire in questo caso la fenomenologia.

## **10.5 Fenomenologia essenziale della religione**

### **10.5.1 Caratterizzazione della *Wesensphänomenologie* in rapporto altre discipline di studio della religione**

Nel descrivere il proprio metodo fenomenologico, applicato alla sfera religiosa, Scheler in primo luogo lo distingue nettamente dalla cosiddetta psicologia della religione (*Religionspsychologie*): la «teoria dell'atto – spiega – non è psicologia della religione, ma *noetica* religiosa»<sup>858</sup>. La *Religionspsychologie* pretende infatti di delineare l'essenza dell'atto religioso con metodologie concettuali, che, essendo prive di caratterizzazione oggettuale, ricadono nel campo della psicologia. Essa quindi rimane cieca di fronte al dato di fatto che la tipologia attuale specificatamente religiosa è individuata, nel suo precipuo significato, non dalla specie di atti psichici che la compiono, piuttosto dal loro unitario orientamento intenzionale, cui partecipano anche altri generi d'atti.

Ancora più venefica è l'impostazione positivista che considera la religione come «un insieme di fenomeni psichici che si devono descrivere, spiegare in modo causale e, al massimo cogliere anche teleologicamente (in senso biologico) come un determinato stadio nel processo di adattamento dell'uomo al mondo che lo circonda»<sup>859</sup>. Questo tipo di psicologia della religione, che l'autore etichetta come esplicativa (*erklärende*

---

<sup>858</sup> *Ibi*, p. 417.

<sup>859</sup> *Ibi*, p. 421. Traduzione adattata.

*Psychologie*), può essere coltivata da chiunque, dall'ateo quanto dal credente, dal cristiano quanto dal maomettano, giacché, riconducendo il fenomeno religioso alla sfera psichica, essa sarebbe completamente priva di presupposti e quindi del tutto interconfessionale.

Ma ciò, per l'autore, è solo un'argomentazione apparente e priva di senso: trattare psicologicamente un atto religioso significa snaturarlo, depersonalizzarlo e privarlo infine della propria particolare intenzionalità; vuol dire, in altri termini, non analizzarlo di per sé e in quanto tale, ma come qualcosa di diverso e ad esso estraneo. La psicologia è infatti sempre «psicologia dell'*altro*, *svuotato come persona e come spirito* e psicologia di ciò che, dal punto di vista della componente intenzionale del pensiero si ritiene come privo di senso o falso»<sup>860</sup>. Tale genesi noetica della psicologia esplicativa impedisce quindi di cogliere correttamente il fenomeno religioso: la religione, afferma l'autore, è un evento psichico, solo qualora sia considerata un errore o un'illusione; chi dunque proceda nella propria ricerca secondo la metodologia positivista dovrà necessariamente spogiarla del suo immanente senso intenzionale e ritenerla, se adusato alla coerenza, né più né meno che qualcosa di patologico.

D'altronde un siffatto orientamento della problematica dimora nei fondamenti stessi della psicologia esplicativa: basandosi sul concetto di stimolo-reazione, essa deve già presupporre quegli oggetti (in questo caso i religiosi), che producono determinati effetti sull'anima. Ciò la conduce ad una lapalissiana contraddizione: «poiché un oggetto religioso per sua *essenza* può mostrare la sua realtà possibile solo attraverso e in un atto di *fede*, per tutti coloro che non possiedono la fede per una realtà religiosa, non si realizza il *presupposto* con il quale può essere osservata e conosciuta una influenza sperimentale dell'oggetto religioso sull'anima»<sup>861</sup>.

Analisi del fenomeno religioso in campo psichico possono essere condotte al più dalla psicologia descrittiva (*deskriptive Psychologie*), che, al contrario dell'esplicativa, deve essere adoperata unicamente da individui già in possesso della fede e bisognosi di scandagliare le conseguenze, sul proprio mondo interiore, degli atti religiosi. Anch'essa è tuttavia limitata, dal momento che «è dotata di senso ed è possibile solo all'interno di *una* comunità di fede (*Glaubensgemeinschaft*), dunque non anche tra diverse comunità di fede

---

<sup>860</sup> *Ibi*, p. 423.

<sup>861</sup> *Ibi*, p. 425.



o membri delle stesse [...]. Ci sono, infatti, tante psicologie della religione quante sono le comunità di fede, perché solo sotto l'azione delle diverse metafisiche e dogmatiche *sorge* lo stato di fatto psichico che qui si deve indagare “dal punto di vista psicologico”, ossia i vissuti psichici che si danno nell'apprensione degli oggetti religiosi».

La fenomenologia scheleriana non deve essere confusa nemmeno con altre *Einstellungen* fenomenologiche e particolarmente con quella che l'autore denomina fenomenologia ricostruttiva (*rekonstruktive Phänomenologie*). Secondo l'autore essa è una sorta di cameriera tuttofare (*Mädchen für alles*) (e in ciò consta il suo valore positivo), ovvero è volta a cogliere sia il contenuto di senso che costituisce il termine intenzionale primigenio dell'*Erlebnis* precipuo di una specifica religione sia la materia in cui questo è dato. Tale tipo di fenomenologia è assolutamente necessaria per ogni scienza che si ponga come obiettivo lo studio sistematico della religione (in primo luogo pertanto per la storia della religione), ma si configura come circoscritta nel proprio ambito d'attività; non è in grado infatti né di «contemplare (*erschauen*) in modo *produttivo* un fenomeno originario, non contemplato fino ad ora – il metodo infatti parte da “idee” *date* – né [...] di determinare il valore positivo della conoscenza del corrispondente sistema di idee [...]. La fenomenologia ricostruttiva può e *deve* quindi essere *illimitatamente* “relativista”»<sup>862</sup>.

La fenomenologia di Scheler, che egli chiama eidetica (*Wesensphänomenologie*), si distingue nettamente da tutte queste modalità di approccio analitico alla sfera religiosa, consentendo disamine più acribiche ed avanzate. Chiarisce l'autore:

«sebbene tale fenomenologia *in nessun modo* autorizzi *mai* la posizione *reale* di un oggetto come veramente affermata – essa ha luogo proprio grazie alla consapevole messa tra parentesi proprio del valore di esistenza degli oggetti corrispondenti –, si sa però *a priori* che “le connessioni essenziali” che trova, in quanto valgono per l'*essenza* degli oggetti, valgono anche per tutti i possibili oggetti contingenti dell'*essenza* corrispondente, ossia che i giudizi su di essi sono veri. Sempre solo un tipo di esperienza *contingente*, però (compresi l'elaborazione, l'ampliamento e il completamento di essa tramite il

---

<sup>862</sup> M. SCHELER, *Prefazione alla seconda edizione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit. p. 121.

pensiero), può stabilire l'essere reale stesso, “secondo” e “in accordo” con queste connessioni essenziali; e per gli oggetti della sfera sovrasensibile (*übersinnliche Sphäre*) ciò implica o una *metafisica* o una *autocomunicazione* (*Selbstmitteilung*) *positiva* di Dio, cioè una “rivelazione”, la cui accettazione avviene allora esclusivamente negli atti di fede recettivi»<sup>863</sup>.

Certamente, ammette Scheler, questo è un modo di procedere teoretico che si presenta complesso e con notevoli difficoltà operative, ciononostante assolutamente fondamentale per comprendere il fenomeno. È necessario dunque enucleare la natura e cercare una risoluzione alle complicazioni, che gli sono insite. La metodologia utilizzata, precisa l'autore, non ha nulla a che fare con l'empirismo induttivo, così com'è presentato nell'opera di W. James *The Varieties of Religious Experience*<sup>864</sup>, la quale, sebbene per molti versi sia da considerare pregevole, utilizzando procedimenti, precipui dell'analisi scientifica, di generalizzazione induttiva a partire dalla pluralità disordinata, si rivela inadeguata ad afferrare correttamente l'essenzialità della religione e dei suoi oggetti. D'altronde, se non si conosce previamente il fenomeno religioso, com'è possibile individuare i dati di fatto propriamente religiosi da cui avviare il processo d'induzione? È possibile certamente sfruttare a scopo descrittivo gli esperimenti esemplificativi (*veranschaulichende Experimente*), così come avviene nella matematica e nelle altre scienze positive, ma mai assurgerli a base di avvio speculativo.

L'*incipit* piuttosto deve essere fornito dall'intuizione eidetica, alla cui

---

<sup>863</sup> *Ibidem*. Geyser, Przywara, Lambertino hanno criticato l'uso da parte di Scheler della fenomenologia come approccio alla problematica religiosa (cfr. J. GEYSER, *Max Schelers Phänomenologie der Religion. Nach ihren wesentlichsten Lehren allgemeinverständlich dargestellt und beurteilt*, op. cit., pp. 29 e ss.; E. PRZYWARA, *Religionsbegründung. Max Scheler - J. H. Newman*, op. cit., p. 34). In particolare Lambertino, affermando il principio che «volendo fare una filosofia della religione, non si possa prescindere dall'esistenza di Dio», ritiene che «il metodo fenomenologico non sia di per sé idoneo ad attingere l'esistenza reale di Dio, dovendosi esso limitare all'ambito eidetico» (A. LAMBERTINO, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, op. cit., p. 450). Di diversa opinione è invece G. De Simone secondo cui «il metodo fenomenologico permetteva [...] di ricostruire l'atto di fede nel suo farsi, senza tuttavia scivolare nelle strettoie che l'immanentismo moderno rendeva pressoché inevitabile. La nozione di intenzionalità, applicata all'ambito dell'esperienza religiosa consentiva di mantenere vivo il referente oggettivo della fede, superando nel contempo una visione troppo angusta del sapere. Si delineavano, in tal modo, le premesse, anche filosofiche, per il passaggio da una “concezione teoretico-istruttiva” della rivelazione, quale quella ancora operante nel Concilio Vaticano I, alla concezione “teoretico-comunicativo-partecipativo” della rivelazione che troverà nel Concilio Vaticano II la sua compiuta formulazione» (G. DE SIMONE, *L'amore fa vedere. Rivelazione e conoscenza nella filosofia della religione di Max Scheler*, op. cit., p. 147).

<sup>864</sup> W. JAMES, *The varieties of religious experience. A study in human nature*, Longmans, London 1902.

predisposizione devono provvedere, in primo luogo, una «riflessione essenziale (*Wesensreflexion*) evidente sui modi e le forme della partecipazione del nostro essere umano all'essere di Dio, di cui anche la *conoscenza di Dio* è solo *un tipo*»<sup>865</sup> ed, in secondo luogo, la «tecnica e arte mistica»<sup>866</sup> propria del «metodo teologico negativo»<sup>867</sup> (*negative Theologie-Methode*), con cui ci si monda da ogni cosa che ostacoli la visione degli oggetti nella loro essenza primigenia. Scheler si richiama, in altri termini, al proprio concetto di riduzione, che considera basilare per afferrare l'essenza dei dati di fatto religiosi. In questo senso, coerentemente con la propria impostazione, egli afferma che la conoscenza filosofica dell'essenza della religione, ossia la fenomenologia eidetica di essa, «non è né metafisica, né teologia naturale, né teoria della conoscenza, né psicologia esplicativa e descrittiva, né fenomenologia concreta della religione [ossia fenomenologia ricostruttiva], ma è il *fondamento filosofico* ultimo per *tutte e ciascuna* delle altre trattazioni filosofiche e scientifiche della religione»<sup>868</sup> Spiega difatti Scheler che nella filosofia partecipa l'uomo nella sua interezza, «con la totalità concentrata delle sue forze supreme spirituali»<sup>869</sup>; persino nel problema filosofico più settoriale è sempre la totalità dell'uomo che fa filosofia (*philosophiert*). Il filosofo è l'unico capace di reintegrare le forme dell'intuizione e gli atteggiamenti di coscienza che nella religione (così come nella scienza o nell'arte) sono afferrati in modo differenziato, mostrando la distinzione essenziale tra di esse e i loro manifestarsi negli oggetti. In questo modo può rivolgere uno sguardo d'insieme ancora indistinto alle proprie forme intuitive senza averle in modo oggettivo, per oggettivarle successivamente in un'intuizione e in un pensiero puri e privi di forma. In una simile prospettiva egli, pur restando nella propria sfera teoretica, è investito della facoltà di comprendere, come oggetto intenzionale di speculazione, ogni altra sfera, compresa la religiosa, e rinvenirne l'essenzialità specifica.

Tuttavia la speculazione filosofica non stravolge la natura della sfera religiosa, giacché, essendo propriamente un atteggiamento conoscitivo oggettivante, non intacca gli atti che intenzionano gli oggetti dei singoli ambiti, bensì si limita ad acquisire da essi il

---

<sup>865</sup> M. SCHELER, *Problemi della religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 721.

<sup>866</sup> *Ibi*, p. 455.

<sup>867</sup> *Ibi*, p. 453.

<sup>868</sup> *Ibi*, p. 429.

<sup>869</sup> M. SCHELER, *L'essenza della filosofia. E la condizione morale della conoscenza filosofica*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 271.

materiale della propria analisi. Tale autolimitazione è ciò che le permette di intronizzarsi a dottrina fondamentale per lo studio della religione. Solo per suo mezzo è ad esempio possibile individuare l'autonomia di quest'ultima, «tanto riguardo all'ambito dell'essere e dell'oggetto (*Seins- und Gegenstandsgebiete*) della religione, quanto riguardo a quello degli atti (*Aktgebiete*) religiosi»<sup>870</sup>. La *Wesensschau*, che essa adopera, manifesta difatti i significati e le correlazioni eidetiche precipue del fenomeno religioso, i quali, essendo *a priori*, valgono per ogni concrezione storica di essa. In altri termini viene individuato come oggetto e come atto religioso unicamente ciò che porta a compimento i suddetti significati essenziali. In questo senso è comprensibile che Scheler evidenzi la necessità, per tutte le altre discipline che sono preposte allo studio del fenomeno religioso, sia scientifiche che filosofiche, di porre come punto d'avvio i risultati cui è pervenuta la fenomenologia essenziale; tra di essi si deve annoverare in primo luogo, appunto, la già citata autonomia della religione, la quale circoscrive e chiarifica ulteriormente il ruolo della *Wesensphänomenologie*: essendo supposta infatti la religione come sfera che possiede oggetti specifici che sono intenzionati solo da quei determinati atti suscitati dalla rivelazione, la fenomenologia essenziale, non potendo generare l'atto religioso, si staglia unicamente come l'orizzonte da cui esso può emergere, convertendosi quindi in una sorta di disciplina propedeutica alla fede stessa.<sup>871</sup> Scheler lo spiega chiaramente: «poiché però ogni conoscenza religiosa ha la sua fonte ultima in qualche tipo di rivelazione [...] anche tutta la logica del senso religioso ha soltanto un significato: essa mostra il modo regolare secondo il quale la ragione religiosa nell'uomo prepara a ricevere la luce della rivelazione, e di certo, dei diversi tipi fondamentali di rivelazione, nella loro struttura graduale»<sup>872</sup>.

### **10.5.2 Ambito metodologico della fenomenologia essenziale della religione. Le determinazioni fondamentali di Dio**

Secondo Scheler la fenomenologia essenziale della religione possiede tre fini: «1. l'ontica essenziale del “divino” (*Wesensontik des Göttlichen*); 2. la teoria delle forme della

<sup>870</sup> M. SCHELER, *Problemi della religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 429.

<sup>871</sup> Cfr. su questo punto G. FERRETTI, *Max Scheler. Filosofia della religione*, op. cit., pp. 190-192.

<sup>872</sup> M. SCHELER, *Problemi della religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 431.

rivelazione con cui il divino si mostra e si manifesta (*aufweist und zeigt*) all'uomo; 3. la teoria dell'atto religioso, attraverso il quale l'uomo si prepara a ricevere il contenuto della rivelazione e per mezzo del quale lo coglie nella fede»<sup>873</sup>. Per l'autore la religione deriva interamente, in tutta la ricchezza della sua materia, da un'unica fonte:

«oggettivamente, dalla “rivelazione” di Dio (essa stessa con differenziazioni e gradazioni), soggettivamente dalla *fede*. Per “rivelazione” non intendo qui ciò che i teologi positivi chiamano “la rivelazione”, e neppure vera rivelazione (e ancora meno rivelazione “positiva”), ma solo il *modo specifico del darsi di ogni classe* di dati dell'intuizione e dell'esperienza vissuta di un oggetto, dell'essenza del divino e del sacro, cioè il modo specifico di essere dato dell'essere già *o del venire comunicato* – sia in modo immediato che in modo mediato. L'essenza di questa specie di conoscenza sta in opposizione con *tutti* gli *atti spontanei di conoscenza*; e non si tratta qui di una distinzione meramente oggettiva della modalità causale attraverso la quale si realizza il sapere dell'uomo, ma di una specie fondamentalmente diversa con cui è possibile giungere all'evidenza, insita nello stesso processo conoscitivo sperimentabile. Ogni sapere *religioso* su Dio è anche un sapere *mediante Dio*, nel senso del modo di ricezione del sapere stesso»<sup>874</sup>.

Esistono due tipologie di rivelazione, quella naturale e quella positiva. Nella prima il divino si presenta «nelle cose, negli eventi, nelle disposizioni che appartengono alla realtà della natura, per principio accessibile a ciascuno, alla realtà sociale spirituale e storica»; nell'altra si annuncia «attraverso il *medium* della parola e attraverso persone (gli *homines religiosi* in senso eminente)»<sup>875</sup>. Nella sua forma personale, esso può manifestarsi esclusivamente nella seconda tipologia rivelativa, mentre può darsi anche nella prima soltanto se tale forma non sia stata ancora pensata, ovvero si presenti come *ens a se*, essere infinito, ragione eterna, etc. A ciò si deve aggiungere che esistono nelle due classi di rivelazione vari gradi e livelli, che costituiscono l'oggetto di studio di specifiche

---

<sup>873</sup> *Ibidem*.

<sup>874</sup> *Ibi*, p. 399.

<sup>875</sup> *Ibi*, p. 431.

materie. Difatti il divino, anche se si rivela in ogni livello ontologico, manifesta, in rapporto al singolo livello, le differenti determinazioni di sé in modo più o meno adeguato. Queste forme differenti di fenomeni sono colti da differenti tipi attuali. Ciononostante c'è da precisare che quella in cui esso si annuncia per mezzo della parola, può essere compiuta solo in quanto il divino è persona, che si riveli in persone.

Secondo l'autore, allo stesso modo in cui in tutti i campi del conoscere l'essere e l'oggetto sono dati all'individuo precedentemente alla conoscenza dell'essere, e anche prima del modo e del tipo con cui tale conoscere giunge a lui, così anche gli oggetti dell'essenza del divino pertengono innanzitutto al dato originario della coscienza umana stessa. Grazie agli atti religiosi naturali l'uomo pensa, vede e sente che in ogni cosa, che gli si manifesta come esistente e con una certa essenza, gli si rivela un ente che possiede le precipuità essenziali della santità e dell'assolutezza. Nonostante tale ente possa variare nelle forme di culto, il suo essere santo e assoluto rimane immutato in tutti i casi. Assolutezza e santità devono essere quindi considerate come «le determinazioni più formali di un essere e di un oggetto dall'essenza del divino»<sup>876</sup>.

Per quel che concerne la prima, Scheler asserisce che in qualsiasi atto religioso si manifesta sempre un ente assoluto, ossia «un ente che quanto a capacità di “essere” è assolutamente trascendente ogni altro ente (compresi l'io e stesso che lo pensa) e dal quale perciò l'uomo nella sua *intera* esistenza, così come tutto il resto, sono assolutamente dipendenti»<sup>877</sup>. Esso non è né inferito né immaginato a partire da una dipendenza

---

<sup>876</sup> *Ibi*, p. 457.

<sup>877</sup> *Ibi*, p. 435. Sulla base del concetto della priorità del valore rispetto all'essere, Dupuy inverte la descrizione scheleriana, presentando prima la caratteristica della santità e poi quella dell'assolutezza (M. DUPUY, *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, op. cit., pp. 106 e ss.). Anche se si volesse concordare col critico sulle premesse, rimarrebbe aperta la questione del perché l'autore ci porga l'esposizione nell'ordine inverso. In effetti non posso che dare ragione a Ferretti nel ritenere la proposta interpretativa del francese un'adulterazione della genuinità del pensiero scheleriano, poiché «secondo le precisazioni che Scheler stesso ci dà in *Vom Ewigen* a proposito della precedenza del valore su quella dell'essere, egli intende per essere il concetto “razionalistico” di essere, considerato come privo di valore (*wertfreies oder wertindifferentes Sein*) e frutto di un processo di astrazione che prescinde dalle caratteristiche assiologiche di per sé originariamente presenti nei dati della visione naturale. Vi è un altro concetto di essere, che egli non contrappone al valore, dato che assume sotto di sé ogni contrapposizione che possa darsi o pensarsi, sia, ad esempio, quella fra *Dasein* e *Sosein*, sia quella fra *Aktsein* e *Gegenstandsein*, ed anche quella fra *Wertsein* e *wertindifferentes existenciales Sein*. È questo “essere” che costituisce per Scheler l'oggetto della prima evidenza che l'uomo possiede, qualunque sia la subordinata categoria dell'essere in cui tale evidenza gli si possa presentare. Ed è a questa sfera dell'essere, ancora indifferenziato in essere privo di valore e in essere di valore, che si indirizza l'atto più originario dello spirito, l'atto di amore, su cui si fonderà sia la conoscenza che il volere. [...] è questo concetto di essere che è in causa quando si tratta del concetto di *ens a se*, ogget-

meramente sentita o compresa previamente; piuttosto quel che avviene è l'evento eccezionale per cui si rende intuibile onticamente la determinazione positiva della superiorità su tutte le cose (*Allüberlegenheit*) dell'essere in sé. È per questa ragione che ad essere dato come dipendente dall'ente assoluto in questo caso non è solo l'uomo ma anche ogni altro ente. Questo essere assolutamente inclusi degli enti nella sfera dell'essere relativo, ossia il fatto tutti gli enti si configurano come relativi rispetto all'*ens* che riposa in se stesso, è la prima caratteristica di questa determinazione formale del divino. L'altra, altrettanto fondamentale, è che esso si configura come un'attività efficace (*Wirksamkeit*) straordinariamente-potente (*übermächtig*) o onnipotente (*allmächtig*). A queste due precipuità corrispondono due ripercussioni (*Rückwirkungen*) vissute del divino afferrato nell'atto religioso: «il vissuto della parziale nullità (*Nichtigkeit*) e dell'incapacità di ogni essere relativo, e il vissuto della creaturalità (*Kreatürlichkeit*) di ogni essere relativo e del proprio essere come una parte o un membro di esso»<sup>878</sup>. Questi *Erlebnisse* possono generarsi solo qualora le due determinazioni fondamentali del divino sono già comprese nell'atto religioso. “Io nulla-Tu tutto” è quindi la prima espressione dell'esperienza religiosa in ogni livello primigenio; successivamente, quando lo sguardo si volge all'essere positivo, che ogni cosa ancora è e che io come uomo ancora sono, e prescindendo da quel parziale non essere e da quella nullità che si sono palesate in precedenza, emerge l'altro vissuto dell'essere-creato (*Geschaffenheit*) e dell'essere-creatura (*Geschöpflichkeit*). L'uomo, in queste due determinazioni, non solo coglie dunque la propria totalità come dipendente dinnanzi all'*ens a se* assoluto, piuttosto afferra anche se stesso come compreso in una globalità di esseri contingenti. Chiarisce difatti l'autore che «solo intendendo Dio come *ens a se* ha luogo quella “conversione” (*Umkehr*)

---

to della seconda immediata evidenza che l'uomo possiede, ed è a questo livello della considerazione dell'essere che ogni essere finito appare immediatamente collegato con l'*ens a se*, in cui trovano la loro ultima unità sia la sfera ontologica che quella assiologica. Quando dunque Scheler presenta la prima caratteristica del “divino” la sua assolutezza, strettamente collegata e indisciungibile con quella della santità, egli non fa precedere una considerazione “razionalmente ontologica” del divino, propria della metafisica, a quella più autenticamente assiologica, propria dell'esperienza religiosa, bensì presenta la qualità assiologica del Dio della religione in quell'unico sfondo ontologico autentico in cui essa può apparire in tutta la sua vera consistenza, e cioè lo sfondo più formale o più generico dell'*ens a se*, o dell'assoluto. Tale caratteristica è presentata per prima non perché appaia o si presenti temporalmente per prima, e la coscienza assiologica la possa cogliere priva della colorazione assiologica sua propria, bensì perché, pur formando un tutto unitario con la specificazione assiologica più specificatamente religiosa, ne costituisce la dimensione più formale (G. FERRETTI, *Max Scheler. Filosofia della religione*, op. cit., pp. 209 e s.).».

<sup>878</sup> M. SCHELER, *Problemi della religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 443.

estremamente caratteristica del fenomeno dell'esistenza nel vissuto immediato, che fa apparire il dato come solo positivamente esistente *prima* dell'esecuzione dell'atto religioso, come relativamente non-esistente (*relativ Nichtseiendes*), anzi come un non-essere relativo (*relativ Nichtiges*)»<sup>879</sup>.

Non si deve commettere tuttavia l'errore di classificare l'apprensione (*Erfassung*) che si ha nell'esperienza religiosa nell'ambito dell'intuizione teoretico-filosofica o in quello delle inferenze. Anche se l'idea metafisica dell'*ens a se* collima anche dal punto di vista logico con la prima determinazione fondamentale del divino, l'*iter* che si deve percorrere per conoscere il dio della filosofia e quello della religione sono differenti: «l'atto religioso correlato ammette un essere che *si rivela* (*Offenbarwerdendes*), che manifesta se stesso (*Sichselbstdarstellendes*) (in un altro); l'atto della conoscenza metafisica gli si pone spontaneamente *di fronte* tramite operazioni logiche»<sup>880</sup>. La relazione che sussiste nella rivelazione è di tipo simbolico-intuitivo (*symbolische und anschauliche Relation*), ossia deve essere intesa come un rapporto della tipologia dell'essere segno per qualcosa, del rinviare da un oggetto ad un altro, anche per tramite delle forme superiori dell'annunciarsi, del comunicarsi e dell'esprimersi; quella della metafisica è al contrario stringentemente concettuale. In quest'ultimo caso il punto d'avvio è sempre un essere relativo e contingente (è indifferente quale esso sia), nel primo il divino si manifesta in cose concrete ed eventi (*Geschehnisse*) o esperienze vissute psichiche unici.<sup>881</sup>

Scheler nega sia che si possa giungere a Dio attraverso un processo di inferenza causale dal mondo sia che si posseda un'originaria idea innata del divino. L'unico modo per afferrarlo è pertanto attraverso la relazione simbolica. L'autore ce la presenta come

---

<sup>879</sup> *Ibidem*.

<sup>880</sup> *Ibi*, p. 439. Traduzione modificata.

<sup>881</sup> Geyser misconosce tale possibilità, prospettata da Scheler, di giungere al divino tramite la relazione simbolica, asserendo che quest'ultima si dà solo qualora si siano colti già i due elementi della relazione stessa, ossia nel momento in cui si sia già provato deduttivamente che Dio sia la *causa mundi* (J. GEYSER, *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart. Mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers*, op. cit., pp. 171-174). Frick, invece, pur non negando una simile possibilità gnoseologica, la ritiene sostanzialmente inadoperabile (P. FRICK, *Der weltanschauliche Hintergrund der materialen Wertethik Max Schelers*, Adler, Stuttgart 1933). Dupuy azzarda un'interpretazione più complessa, affermando che la conoscenza della relazione simbolica sarebbe possibile soltanto qualora vi sia una previa conoscenza (per lo meno implicita) di Dio, che la visione delle cose porterebbe in atto, ma non genererebbe (cfr. M. DUPUY, *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, op. cit., pp. 118-127).



una relazione ontologica, che, a differenza delle relazioni logiche, il cui fondamento è posto in un contenuto dello spirito umano o in processi soggettivi, trova il suo punto di partenza nell'oggetto stesso dell'ente. L'uomo, inoltre, in quanto persona spirituale può rinvenirla unicamente nell'atto religioso; ragion per cui anche quella dipendenza (di cui si è detto) del mondo dall'essere che si rivela, appartenendo a questa tipologia attuale, deve essere inquadrata nell'ambito delle relazioni di questo genere. In effetti questa dipendenza poggia sull'attività evidente dell'agire efficace (*wirken*), la quale entra come un fenomeno irriducibile in ogni relazione causale concreta che percepiamo, ma che in questo caso è caratterizzata dal fatto che l'equazione tra Dio e *ens a se* «appare come ciò che è semplicemente attivo, pieno di forza e potere, mentre tutto il resto appare come semplicemente passivo e prodotto, e appare poi come un prodotto nel quale ciò che è attivo di nuovo si presenta in modo *dinamico e simbolico*»<sup>882</sup>. Nella connessione causale di due eventi per mezzo della loro attività non si verifica mai che la causa si palesi nell'effetto, ossia non si è in grado di scorgere a partire da quest'ultimo quale sia semplicemente la causa. Per l'atto religioso le cose stanno in modo differente: cogliendo l'ente come creatura del divino straordinariamente potente o onnipotente, la *Kreatürlichkeit* di esso si presenta, dal principio, incisa alla stregua di un contrassegno fenomenico (*phänomenales Merkmal*). Si attua quindi un rinvio al divino e un rispecchiarsi (benché inadeguatamente e unilateralmente) in Lui all'interno di quel precipuo tipo di relazione dell'essere che è la simbolica. Se ne deduce che il rapporto di causa ed effetto, sebbene insito anche nel vissuto religioso, si manifesta come un rapporto vissuto, significativo simbolicamente e non concettualizzato. Dunque non si parla per esso di inferenze metafisiche.

Per comprendere bene ciò che qui si sta affermando è possibile riferirsi a quello che si è asserito in merito all'esperienza dell'altro: «“Dio si esprime” negli avvenimenti della natura, anzi la totalità della natura è il suo *ambito d'espressione* (*Ausdrucksfeld*) – così come su un volto umano la gioia e la tristezza si esprimono nel sorriso e nelle lacrime – o vi si manifesta, si mostra come potente e attivo. Ovunque qui c'è all'interno e accanto alla connessione causale intuibile anche una relazione simbolica, che non domina

---

<sup>882</sup> M. SCHELER, *Problemi della religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 441.

*all'interno della mera causalità»*<sup>883</sup>.

Un altro esempio che è possibile addurre è quello dell'opera d'arte: l'artista, dice Scheler, è anche causa di essa, la quale, d'altro canto, porta con sé fenomenicamente qualcosa della sua essenza spirituale, ossia lo rispecchia, e il suo spirito è presente nell'opera. Il contenuto dell'effetto, insomma, rinvia all'essenza del suo creatore. Così si può sapere intuitivamente che un certo dipinto è un Rembradt o un Grünewald, anche senza aver mai conosciuto l'autore. Un fenomeno del genere non accade per esempio con l'artigiano, che modella la materia di una forma ricevuta da un altro. Non si riconosce in una situazione di questo tipo, ad esempio da un tavolo, il timbro caratteristico di chi l'ha prodotto. Ciò che avviene nell'atto religioso è proprio simile a quello che si è descritto per l'opera d'arte, ossia «si vede e si sente una presenza di Dio nella creatura, analogamente al modo in cui *l'artista può essere visto e sentito nell'opera d'arte*»<sup>884</sup>.

Scheler precisa ulteriormente la propria *Einstellung* della conoscenza religiosa attraverso un raffronto con la metafisica. Questa possiede tre evidenze fondamentali:

«la *prima* e più immediata evidenza, che è anche quella già presupposta nella costituzione del senso “dubbio su qualcosa” (sull'essere di qualcosa, sulla verità di una proposizione, etc.) è però l'intuizione evidente che afferma in forma di giudizio che in generale *qualcosa* è, o detto più drasticamente che “*non c'è il nulla*”. (Il termine nulla qui non significa esclusivamente né il non-qualcosa, né il non-esistere di qualcosa, bensì quel *nulla assoluto*, in cui la negazione dell'essere è precedente alla distinzione tra l'essenza e l'esistenza. Il fatto che non ci sia il nulla è oggetto della prima e più immediata intuizione, e oggetto della più intensa e ultimativa meraviglia (*Verwunderung*) filosofica – per cui questo più profondo moto emozionale nei confronti di questo dato di fatto può manifestarsi pienamente davvero solo quando – tra gli atti effettivi che predispongono l'atteggiamento filosofico – sia preceduto dall'atteggiamento di umiltà che dissolve il carattere di evidenza in sé (e proprio con esso il carattere *intuitivo*) dell'essere come dato di fatto»<sup>885</sup>.

---

<sup>883</sup> *Ibidem*. Traduzione modificata.

<sup>884</sup> *Ibi*, p. 443.

<sup>885</sup> *Ibi*, p. 291.

È indifferente quindi quale sia la cosa verso cui si dirige lo sguardo, se sia determinata in modo chiaro secondo categorie ontologiche secondarie; questa intuizione permarrà sempre nella sua assoluta evidenza, ci si presenterà talmente chiara da illuminare ogni cosa. V'è un'unica condizione che riguarda i soggetti cui si manifesta, ossia che «chi non ha guardato nell'*abisso del nulla assoluto* non si accorgerà affatto dell'eminente positività del contenuto dell'intuizione, del fatto che c'è qualcosa e non invece il nulla»<sup>886</sup>.

La seconda evidenza, fondata sulla prima e su una partizione dell'essere trascendente la distinzione delle tipologie ontologiche, ovvero la differenza che si pone tra una non-non-entità e un'altra (*nicht Nichtseiendes*), in relazione al fatto se essa dipenda in modo unilaterale e reciproco da un'altra entità, è la sussistenza di un *ens a se*, un ente che è in modo assoluto, o, per dirla alla Scheler, un ente «che – se esiste – è in modo esclusivo, ha il suo essere in sé e *solo* in sé, dunque senza dipendere da nient'altro»<sup>887</sup>. Tale essere può essere afferrato in rapporto ad altre differenze ontologiche, senza tuttavia che queste si manifestino al suo interno. Pertanto è possibile individuarlo come *ens a se*, *ens pro se*, *ens per se*, etc. Tale intuizione evidente è chiarificata da Scheler in questo modo:

«se, in generale, esiste qualcosa piuttosto che il nulla (come cogliamo chiaramente in ogni esempio di un ente qualsiasi), allora quello degli esempi che abbiamo preso a piacere è non-essere relativo (nel senso sia di non essere di qualcosa, sia di non esistere) può essere attribuito alle possibili dipendenze e relazioni che il loro essere possiede rispetto ad un altro essere (tra cui *anche* il soggetto conoscente), mai tuttavia al suo stesso essere. Questo stesso essere richiede, non sulla base di un *sillogismo*, ma sulla base di un'intuizione evidente immediata, una fonte in un ente semplice e senza nessuna altra determinazione che lo limiti»<sup>888</sup>.

In ciò è presupposto, come determinato atteggiamento morale della persona, l'umiltà del soggetto intuente, il quale, per così dire, ha imparato a meravigliarsi del fatto straordinario

---

<sup>886</sup> *Ibi*, p. 293.

<sup>887</sup> *Ibi*, p. 295.

<sup>888</sup> *Ibidem*.

che noi stessi non non siamo (*wir selber nicht nicht sind*).

La terza intuizione è direttamente conseguente invece dall'ordine di evidenza, ossia consegue dal riconoscimento di ciò che è precedente ed essenziale. Nella forma di giudizio tale intuizione è relata all'asserzione che «ogni ente possibile possiede *necessariamente un essere essenziale o un quid (essentia) e un'esistenza (existentia)*, e questo del tutto indipendentemente da ciò che può essere e a quale sfera dell'essere possa appartenere, secondo altre possibili distinzioni dei tipi e delle forme di essere»<sup>889</sup>. Anche in questo caso è necessario soltanto l'esemplificazione di un ente qualsiasi per mostrare la distinzione tra essenza ed esistenza che è valevole per ogni essere possibile, e per conseguire l'intuizione che ogni ente deve possedere forzatamente un'esistenza e un'essenza. Conseguentemente: anche ad ogni essenza deve pertenerne una certa esistenza e viceversa – nonostante che la conoscenza della prima sia del tutto differente dalla conoscenza della seconda.

Richiamandosi a tali evidenze intuitive e applicando il proprio *Konformitätssystem*, Scheler non esita a dedurre le possibilità di pervenimento, da parte della metafisica, della sussistenza dell'*ens a se* e della sua universale causalità; ragion per cui esso deve essere fornito di ragione assoluta e infinita. Ma se così stanno le cose, è d'uopo interrogarsi quale sia la relazione sussistente tra la conoscenza metafisica di tale *ens a se* e quella religiosa. Scheler su questo punto non esita a rispondere che i rapporti di causa-effetto, così come quelli di principio-conseguenza, sono accolti necessariamente nel contenuto dell'esperienza religiosa, ma secondo la modalità precipua della relazione simbolica e in una maniera non pensata, bensì esperita. La conseguenza diretta è sia che qualsiasi *Erlebnis* del divino può essere posseduto, prescindendo tanto dalla riflessione quanto da ogni inferenza, sia che, d'altra parte, si ha la facoltà di pensare e dedurre Dio senza avere concomitantemente un'esperienza religiosa.

La seconda precipuità del divino è la santità, la quale coincide con l'idea metafisica dell'*ens a se*, compreso come essere sussistente di per sé e da cui tutti gli enti sono dipendenti. In questo senso disaminare la santità significa condurre un'analisi di una regione dell'esperienza religiosa che ha una corrispondenza con l'oggetto intenzionale della metafisica. Anche in tale caso, precisa l'autore, l'indipendenza dell'una e dell'altra

---

<sup>889</sup> *Ibi*, p. 299.

deve essere imprescindibilmente presupposta: «sarebbe [...] errato affermare che la religione prenda il concetto dell'*ens a se* dalla metafisica; come sarebbe anche falso porre una adozione in senso opposto. L'*ens a se* è dunque sempre anche l'ultimo soggetto logico di ogni discorso metafisico e religioso. Ma il modo in cui è intenzionalmente colto e l'aspetto essenziale con cui si presenta al sapere metafisico e religioso, e anche il modo con cui è messo in relazione e in connessione con ogni *ens ab alio*, nella metafisica e nella religione, restano differenti»<sup>890</sup>.

Come si è detto, infatti la via della religione ha sempre come punto di partenza il contenuto di una realtà assolutamente santa e capace di santificare, dalla quale viene derivato, in seconda istanza, che l'*ens a se* è anche l'assoluto fondamento della realtà delle cose. La via della metafisica, al contrario, avvia sempre da una determinazione essenziale della realtà assoluta, a partire dalla quale di seguito viene inferito il dato di fatto che l'unione personale con quest'ultima convoglia l'uomo alla salvezza. In questo senso la metafisica deve limitarsi esclusivamente a dimostrare che la connessione dell'idea del divino col valore del santo si presenti come logicamente necessaria. Ad esempio, spiega Scheler, si è tentato, partendo dall'*ens a se*, di pervenire ad ogni tipologia ontologica degli enti, in una successione formata secondo un ordine per cui tutte le cose debbano essere disposte all'interno della serie medesima in conformità con un assetto che tenga conto della misura e del grado nei quali queste stesse cose sono da se stesse. In tale prospettiva il concetto di grado d'essere è interamente giustificato: l'uomo, come essere razionale indipendente, è per se stesso, e si configura quindi come di grado superiore all'animale privo di ragione, il quale, a sua volta, fenomenicamente è di un livello più elevato rispetto al corpo animato, e così via. Considerando questi livelli ontologici della perfezione come metro della perfezione assiologica dell'ente, si compie un passaggio meramente analitico, almeno nelle sembianze, dalle determinazioni dell'essere a quelle assiologiche del divino: «l'*ens a se* – dice Scheler – è, perciò anche, senz'altro, l'*ens perfectissimum*, perché il suo essere è il più perfetto, come tale il *summum bonum*, come tale l'assolutamente santo»<sup>891</sup>. Dal momento che poi la sua spiritualità e libertà, intesa quest'ultima come poter-essere-causa (*Ursacheseinkönnen*) a differenza dell'essere-effetto (*Wirkungsein*), sono ciò che

---

<sup>890</sup> *Ibi*, p. 383.

<sup>891</sup> *Ibi*, p. 447.

rappresenta il massimo grado di perfezione ontologica che l'anima dell'uomo possiede in assoluto tra tutto l'essere *ab alio*, si manifesta già all'interno del concetto di *ens a se*, ossia di *ens perfectissimum*, il fatto che, qualora esso sia reale, deve essere anche assolutamente spirituale, libero e razionale.

Ciononostante non è questo l'*iter* che conduce la coscienza religiosa all'idea della santità divina. Chiarifica Scheler infatti «che ciò che è valore assoluto e valore *per sé* e *in sé* debba possedere anche l'esistenza – non che l'ente assoluto debba essere anche necessariamente valore in sé – è un assioma ontico sintetico (*ontisches synthetisches Axiom*) per la coscienza religiosa; per questo è indifferente che cosa valga *come* valore assoluto per ogni popolo o per i particolari rappresentanti della coscienza religiosa»<sup>892</sup>. Dopodiché aggiunge: «e a sua volta è un assioma ontico sintetico per la coscienza religiosa, quello secondo il quale ciò che ha valore “assolutamente” e solo per sé è della *classe di valore* del santo; la quale classe di valore non si può dissolvere in nessun gruppo di valori di altro tipo – siano valori logici di conoscenza, assiologici, morali, estetici, etc.»<sup>893</sup>. A questi due assiomi si somma un terzo, anch'esso coerente con quanto è stato affermato nel *Formalismus*: «il sacro (ossia ciò che vale in ogni caso come sacro) si deve preferire a tutti gli altri valori e per questo ha il diritto di esigere per sé il libero *sacrificio* (*Opfer*) di ogni bene appartenente ad un'altra classe di valori. Questo è il *principio eterno di unione* (*ewiger Verknüpfungsgrundsatz*) tra religione e morale. Il “sacrificio per il sacro – questa è la morale della religione stessa, ma anche la religione della morale stessa»<sup>894</sup>.

Per l'esposizione fenomenologica del contenuto di questa seconda determinazione

---

<sup>892</sup> *Ibi*, p. 449. Spiega Ferretti per quel che riguarda gli assiomi ontico-sintetici: «si tratta di “assiomi”, in quanto esprimono correlazioni essenziali immediatamente evidenti, che stanno alla base di ogni altro sviluppo della logica insita nell'oggetto religioso e di conseguenza negli atti religiosi. [...] Si tratta di assiomi “ontici”, perché colgono il dato oggettivo specifico di una determinata sfera dell'essere, mettendone così in luce la ontologia regionale specifica. Si tratta di assiomi “sintetici”, perché non si limitano né ad una tautologia, né ad una proposizione analitica, ma conducono veramente alla scoperta di un valore e a correlazioni essenziali fra più concetti o valori. Che “Dio è buono”, non è né una tautologia, come è per Kant, né una proposizione analitica, come sarebbe per i tomisti, bensì una proposizione sintetica» (G. FERRETTI, *Max Scheler. Filosofia della religione*, op. cit., p. 218).

<sup>893</sup> M. SCHELER, *Problemi della religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 449.

<sup>894</sup> *Ibidem*. Lambertino critica questo tentativo scheleriano di fondare la complementarità di religione e morale: «la soluzione prospettata da Scheler ci pare un fragile tentativo di armonizzare l'etica con la religione. La tesi di una collaborazione e di una complementarità ci pare più affermata che sufficientemente suffragata da un nesso interiore. [...] Quanto è concesso alla religione è negato alla morale: che l'assoluto assiologico coincida con l'essere divino esistente e personale è demandato non all'attitudine filosofica, ma esclusivamente all'esperienza religiosa e di fede» (A. LAMBERTINO, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, op. cit., p. 472).

fondamentale del divino, Scheler rimanda esplicitamente al testo di R. Otto *Das Heilige*<sup>895</sup>, in cui si compie una precisa distinzione tra i momenti razionali della sacralità e quelli irrazionali (denominati attraverso termini latini). Il metodo utilizzato è di privare crescentemente e gradualmente un determinato fenomeno da ciò che è simile o antinomico. Ciò che è ottenuto è poi disaminato tramite l'intuizione fenomenologica. Purtroppo Scheler non precisa ulteriormente la descrizione fenomenologica del sacro, limitandosi al richiamo suddetto. Si presume pertanto che, oltre al saggio dello storico delle religioni, ci si deve attenere alle enunciazioni del *Formalismus*, di cui si è trattato in precedenza.<sup>896</sup>

Santità e absolutezza sono gli attributi più formali del divino; attraverso di loro la sfera religiosa si dischiude eideticamente al soggetto. La loro descrizione permette pertanto la determinazione di una sfera distintamente religiosa:

«che l'uomo, dunque, in qualunque stadio del suo *sviluppo religioso* si trovi, guardi sempre e fin dal principio ad *un ambito dell'essere e del valore* radicalmente distinto da tutto il restante mondo dell'esperienza, ambito che né è inferito da questo mondo dell'esperienza, né è raggiunto attraverso l'idealizzazione, e, inoltre, è *accessibile* solo ed esclusivamente mediante l'atto religioso, questa è la *prima verità certa* (*erste sichere Wahrheit*) di tutta la fenomenologia della religione. Questo è il principio della *originarietà* (*Ursprünglichkeit*) e *inderivabilità* (*Unableitbarkeit*) dell'esperienza religiosa»<sup>897</sup>.

<sup>895</sup> R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Trewendt und Granier, Breslau 1917.

<sup>896</sup> In effetti, Scheler non si dilunga particolarmente sul fenomeno del sacro, poiché ne tratta estesamente in altre opere, quali il *Formalismus e Wesen und Formen der Sympathie*, oltre che *Vorbilder und Führer*. Przywara e Fries fanno notare, opponendosi all'esposizione di Geyser (cfr. J. GEYSER, *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart. Mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers*, op. cit., p. 195), che il concetto scheleriano del divino come sacro non si conforma pedissequamente a quello di R. Otto, dal momento che risulta maggiormente impregnato del personalismo della sua etica (cfr. E. PRZYWARA, *Religionsbegründung. Max Scheler - J. H. Newman*, op. cit., p. 42; H. FRIES, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten. Eine problemgeschichtliche Studie*, op. cit., p. 66). Mentre Cusinato rileva molto acutamente, a partire dall'etimologia del termine *Heilige*, che nella concezione scheleriana di sacralità «si fa riferimento al concetto di guarigione e di salvezza [...]: il sacro, o meglio *das Heilige*, è ciò che che è in grado di *heilen*, di guarire, di risanare, di salvare dalla morte esistenziale, di svegliare dal quotidiano; in esso è implicito un moto catartico capace di salvare dalla vita non vissuta, nella misura in cui si realizza un'apertura estatica partecipativa verso l'altro» (G. CUSINATO, *Scheler. Il Dio in divenire*, Edizioni Messaggero, Padova 2002, p. 62).

<sup>897</sup> M. SCHELER, *Problemi della religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 459.

Per quanto la religione possa variamente accrescersi o subire mutazioni, il suo intero sviluppo storico si compie unicamente all'interno della sfera e dell'atto che le sono propri, dunque analizzare l'evolversi umano nei suoi confronti è una problematica priva di senso dalle fondamenta. È ugualmente assurda, d'altronde, qualsiasi impostazione analitica indirizzata a riscontrare la genesi dell'oggetto religioso a partire dall'anima umana o, più in generale, ad individuare la radice di esso in quanto tale. Anzi, secondo l'autore, questioni del genere sono insensate al pari di quelle sull'origine storica della lingua o della ragione: «così come solo il possesso della parola e della ragione rende l'uomo, uomo (ed essenzialmente differente dall'animale), ma solo in tal modo anche delimita tutto l'ambito dell'esperienza e conoscenza storica *possibile*, così pure la relazione dell'uomo con il divino per mezzo dell'atto religioso e della manifestazione del divino è costitutiva per l'essenza dell'uomo»<sup>898</sup>.

Del tutto sterile è anche la disamina del problema concernente la modalità con cui sia avvenuto nell'anima umana il passaggio da una conoscenza mondana pre-religiosa a quella del divino in generale. Per Scheler, ogni rappresentazione e ogni idea del reale profano e finito è stata forgiata, dovunque e sempre, attraverso l'influenza di idee religiose esistenti in precedenza, addirittura anche laddove per i presupposti analitici di questo reale si è previamente prescinduto dall'esistenza di Dio o la si è misconosciuta. Conseguentemente: «ogni conoscenza razionale che si occupa della totalità del mondo, la sapienza del mondo (*Weltweisheit*), sempre e ovunque si muove e si è mossa negli *ambiti* delle possibilità che le sono state assegnate dalle specifiche categorie formali dominanti della religione naturale (e non di quella positivamente rivelata per mezzo di persone)»<sup>899</sup>.

Tale assegnazione non è da considerare come una prescrizione conscia, piuttosto come una mera legge fondativa (*Fundierungsgesetz*) dello spirito umano nella conduzione delle sue facoltà gnoseologiche, conforme all'ordine delle proprie modalità di conoscenza. Qualsiasi soggetto, difatti, può pensare e conoscere il mondo esclusivamente come un possibile essere e un eventuale effetto, dipendenti da quella realtà che egli, in via primaria e nella sfera delle determinazioni fondamentali, reputa divina. Per addurre un esempio:

---

<sup>898</sup> *Ibi*, p. 461.

<sup>899</sup> *Ibidem*.



solamente l'unità di Dio assicura quella mondana.

### 10.5.3 Gli attributi positivi di Dio. La spiritualità

Differente in via di principio è invece il caso in cui si proceda oltre le determinazioni più formali: per tutti gli ulteriori attributi – sostiene Scheler – risulta infatti codeterminante l'organizzazione dei dati di fatto e dei valori del mondo finito, manifestantesi all'uomo nella complessità dell'*Erlebnis* mondano e influenti sulla concezione delle entità contingenti. Per il tramite di tali prerogative sovraformali (*überformal*) (e soltanto in virtù di esse), le quali comprendono lo spirito, la ragione, la volontà, l'amore, la misericordia, l'onniscienza, la somma bontà, lo *status* di creatore, etc., «si stabilisce anche per l'atto religioso (non solamente per la metafisica) il metodo di pensare al supporto (*Träger*) reale dell'essenza “divina” come fatto in modo che questo mondo sia la possibile *rivelazione* naturale *della sua essenza* e della sua *opera*, la sua *creatura*»<sup>900</sup>. E difatti, al contrario delle determinazioni formali, in cui vale il principio per cui si conosce l'essenza e l'esistenza del mondo già alla luce del divino, la nozione soggettiva del quale è, d'altro canto, storicamente e sociologicamente mutevole, per quelle materiali, relate agli attributi naturali di Dio, si verifica il contrario, ossia si viene a conoscenza di esse solo attraverso la propria intuizione essenziale del mondo: «qui – asserisce Scheler – non conosciamo il mondo alla luce di Dio, ma Dio nello *specchio del mondo*»<sup>901</sup>. In questo caso dunque, benché si prescinda dalla variabilità storica di ciò che è formalmente divino, la mutevolezza della nozione degli attributi che definiscono Dio positivamente è quantitativamente maggiore e di livello non solo più elevato, ma sostanzialmente differente.

Il processo, insito nell'atto religioso, in cui si compie una siffatta tipologia di attribuzioni, non deve essere sbrigativamente identificato con una semplice ordinaria forma deduttiva; esso rientra certamente nella classe delle deduzioni, ma in effetti è di tipo precipuo: si tratta di una quasi-inferenza (*Quasi-schluss*), o più propriamente di un'inferenza per analogia (*Analogieschluss*), «i cui termini devono contenere

---

<sup>900</sup> *Ibi*, p. 463.

<sup>901</sup> *Ibi*, p. 473, nota 1.

esclusivamente essenze e connessioni essenziali intuibili, che valgono *a priori* per ogni mondo possibile»<sup>902</sup>. Non possono pertanto rientrarvi né proposizioni fattuali (*Tatsachensätze*) contingenti né tanto meno concetti empirici. In questo genere di deduzione si prende infatti l'avvio da *Tatsachen* essenziali estrapolate dal mondo, per pervenire non al *Was* della causalità divina o della sua rivelazione, ma alla configurazione di Dio, ossia al modo in cui Egli deve essere, affinché il mondo sia così come è. Alla base del processo quindi non è da individuare il principio, per cui (ponendo Dio come causa ultima del mondo) gli effetti non possono essere più perfetti della causa: ciò non è assolutamente certo; piuttosto «questa trasposizione (*Übertragung*) è necessaria perché Dio si *rivela* nel mondo e nella sua strutturazione essenziale, perché egli si riflette simbolicamente in essa e perché le unità essenziali del mondo contengono “tracce” e significati, cioè riferimenti alla sua essenza. E il suddetto principio causale vale per questa causa solo perché Dio è causa *dell'essere reale* di alcune di queste essenze. Però non vale per Dio come un mero caso di applicazione (*Anwendungsfall*) di un principio causale universalmente valido. È dunque la relazione simbolica e non il rapporto causale tra Dio e il mondo, ciò che porta a questa trasposizione»<sup>903</sup>.

Con l'inferenza analogica si passa inoltre dalla teologia negativa, che rimane in ogni caso fondamento di ogni caratterizzazione del divino, a quella naturale, che rela a Dio i soli attributi positivi. Lo scotto da pagare, ammonisce Scheler, è tuttavia elevato: le determinazioni positive di santità e onnipotenza presentano in questo caso infatti una validità inadeguata, inespressiva ed unicamente analogica.

L'inadeguatezza dipende dal fatto che l'essenza divina deve configurarsi, al di là delle determinazioni formali, come infinitamente più feconda di quello che può essere conosciuto tramite la religione e la teologia naturali, le cui essenze, pur possedendo una validità illimitata, non costituiscono la quintessenza di tutte le essenzialità possibili in generale. Poiché infatti all'uomo, secondo Scheler, sono date solo le essenze di questo mondo, mentre Dio invece costituisce non solo la sintesi delle essenzialità del nostro mondo, ma di ogni mondo e di ogni essenza possibili, non potrebbe mai essere dato al soggetto un sapere completo dei contenuti divini, qualora la divinità si rivelasse

---

<sup>902</sup> *Ibi*, p. 463.

<sup>903</sup> *Ibi*, p. 465.

solamente nella mondanità pertinente all'umanità. Una tale tipologia di conoscenza è al contrario possibile, e lo è non ovviamente nel *Wissen* naturale, ma nella rivelazione positiva di persone sante.

Gli attributi positivi sono inespressivi dal momento che con essi non si coglie delle parti di Dio, ma solo somiglianze (*Ähnlichkeiten*) eidetiche con una differenziazione graduale, le quali sono possedute da un Essere perfettamente semplice e indivisibile rispetto all'essenza. Scheler spiega questo concetto anche in quest'altro modo: «possiamo anche dire che, poiché Dio secondo il suo essere è in fondo trascendente rispetto alla distinzione categoriale dell'ente in essere sostanziale e attributivo (questa distinzione appartiene solo all'essere finito come tale), allora ciascun attributo rappresenta pienamente tutto il suo essere e ciascun attributivo essenziale (*attributive Weseninhalte*) rappresenta l'intera pienezza della sua semplice e indivisibile Essenza»<sup>904</sup>.

L'analogicità è invece dovuta al fatto che le determinazioni positive di Dio, conformandosi all'essenza della forma divina, che si presenta come assoluta e infinita, devono essere anch'esse assolute e infinite. Difatti, benché sussista una somiglianza eidetica a livello attributivo di Dio con lo spirito finito, con la volontà finita, etc., persiste, in ogni caso, tra essi una differenza essenziale, che tuttavia non esclude la suddetta somiglianza, anche perché, spiega l'autore, solo ciò che è diverso eideticamente, può essere simile.

Inadeguatezza, inesprimibilità e analogicità degli attributi positivi di Dio acquisiscono validità anche nell'atto religioso. Per quel che concerne l'inadeguatezza, ciò dipende dal fatto che l'uomo religioso quanto più si appropinqua al divino, tanto più lo afferra come l'indicibile, l'*απροητον*, ossia come colui dinnanzi al quale si ha timore di utilizzare le categorie del pensiero e del linguaggio umani. Nonostante infatti ci siano mere categorie del sovrasensibile, identificabili con quelle puramente formali che si è già citato, qualsiasi categoria della nostra riflessione mondana e dell'essere del mondo corrispondenti è, in ogni caso e in maniera evidente, non adeguata a cogliere l'essere e l'essenza divina. Se si possiede, ad esempio, la categoria di sostanza o quella di potenza oppure ancora quella di attività, è necessario asserire che la sostanza divina coincide in

---

<sup>904</sup> *Ibi*, p. 467

un'unica realtà con la sua potenza e con la sua attività. Lo stesso avviene per ogni altra categoria dell'essere finito. Pertanto conclude Scheler che «la natura analogica del nostro sapere sugli attributi positivi di Dio si esprime [...] nella *grande libertà metaforica* (*Freiheit der Bildlichkeit*) del linguaggio religioso, senza che tuttavia nella seria esperienza religiosa queste immagini vengono considerate altro che immagini»<sup>905</sup>. È per tale ragione che la metodologia del linguaggio della religione si rivela non solo come più significativa e delicata (*taktvoll*), ma anche come maggiormente adeguata rispetto a quella del modo d'esprimersi metafisico o teologico. Infatti poiché essa consta nel fatto che, in virtù dell'autentica coscienza religiosa in cui la divinità, nelle proprie determinazioni positive, risulta trascendente in rapporto a qualsivoglia concetto, l'indole pia (*frommes Gemüt*) adopera una grande quantità d'immagini che si riferiscono a Dio, al fine di esprimere, attraverso quella che si può denominare la loro interferenza reciproca (*gegenseitige Interferenz*), precisamente ciò che l'atto religioso ha presente nel suo contenuto in modo sovra-concettuale (*überbegrifflich*). Questo processo, proprio del linguaggio religioso, è fondato sulla stessa evidenza del principio della natura analogica di tutte le determinazioni positive di Dio. Altrettanto manifesto è altresì il fatto che la materia intuitiva sovrasensibile divina, fornita negli atti religiosi, non è solo in rapporto alla quantità delle immagini, ma anche alla misura della loro rappresentatività (*Bildlichkeit*) e al livello di somiglianza sussistente tra le immagini simboliche e quello che è propriamente significato per esse. Quindi la suddetta interferenza d'immagini, tramite cui queste, agendo di concerto, convogliano in una sola impressione sensibile il momento fondante la simbolicità e concomitantemente temperano ed elidono per l'intendere umano ogni cosa sia esclusivamente immagine e simbolo, è possibile solo perché la misura e la modalità di empimento delle immagini individue nel contenuto dell'atto religioso sono intuitive e, per così dire, ponderate nello spirito stesso.

Altro aspetto da tenere presente, nel trattare gli attributi positivi di Dio della religione naturale, è l'*imago mundi* che essa adopera per riuscire ad applicare questi alla divinità. Tale immagine si staglia infatti come radicalmente differente da quella riflessa, ossia sistematico-concettuale propria della filosofia e della teologia naturale; essa piuttosto è irriflessa, ovvero condizionata dalla *Weltanschauung* naturale che in un

---

<sup>905</sup> *Ibi*, p. 469.

determinato periodo storico si offre all'uomo religioso. Correttamente si può quindi affermare che l'idea positiva del divino, propria di una certa religione, è fattivamente dipendente dalla strutturazione complessiva dell'essere intenzionale mondano (basata ovviamente sulla gerarchia assiologica dominante) che si manifesta allo spirito di un dato popolo, cerchia sociale, etnia, etc. In questo senso la visione propria della religione naturale, potendo differire da quella filosofica, può condurre ad una religiosità immanentemente vissuta secondo prospettive anche divergenti dal complesso elaborativo della fede trasmessa dalla tradizione. Esemplificando: secondo l'autore nel proprio periodo storico la *Weltanschauung* ufficiale era quella cristiana, ma quella in effetti dominante era la nietzschiana. È necessario dunque ammettere le estreme difficoltà che si troverebbe dinnanzi qualsiasi tentativo di rinvenimento del substrato fattivo, pulsante in quella religiosità viva dimorante al di là dell'ambito riflesso delle valutazioni e della lingua, precipue di un determinata cerchia culturale.

Nel disaminare «il più fondamentale e primario attributo positivo (analogico) di Dio»<sup>906</sup>, la spiritualità (*Geistigkeit*), Scheler è convinto di dover principiare dalla modalità con cui ad esso perviene la coscienza religiosa. Dal momento che infatti l'uomo scopre soltanto empiricamente, quindi nel mondo e presso il mondo, anzi più specificamente nella regione del mondo che egli stesso è, e poiché è impossibile una deduzione analitica della spiritualità condotta a partire dalla nozione di *ens a se* e da quella di santità, è necessario, secondo l'autore, affrontare la questione di sapere sulla base di quali presupposti la coscienza religiosa sia in grado di giungere ad adottare per la divinità, intesa come fondamento mondano, l'attributo della santità, non riducendosi pertanto all'intuizione di Dio come potenza cieca o impulsiva, anima universale, o essere materiale e dotato di corpo. Scheler non ha dubbi nel rispondere che se Dio può essere afferrato dalla coscienza religiosa come spirito nel suo riflettersi nel mondo, ciò si deve al fatto che l'uomo, del tutto indipendentemente dal presupposto dell'esistenza divina, già intuisce e sperimenta come permeati dallo spirito (*als durchgeistet anschaut und erlebt*) non solo se stesso, bensì anche il mondo medesimo, non cogliendo quindi lo spirito come una mera parte del mondo.

Le leggi di senso (*Sinngesetze*) secondo cui ciò avviene sono di genere

---

<sup>906</sup> *Ibi*, p. 479.

assolutamente semplice (*überaus einfacher Art*): la prima condizione è che «l'uomo che realizza quest'atto religioso sperimenti il proprio nucleo stesso – la sua posizione come io – nel centro dei *suoi* atti *spirituali*, e dunque non primariamente nel suo corpo, non nelle sue condizioni psichiche percepibili. Gli atti spirituali non sono percepibili, osservabili interiormente: essi lo *sono* solo *in quanto* realizzabili ed esistono solo nella loro realizzazione»<sup>907</sup>. Tuttavia il modo in cui il soggetto è dato a se stesso può fortemente variare: come descritto in precedenza, è possibile sia che l'uomo viva il centro spirituale dei suoi atti come il proprio nucleo, ovvero abbia la facoltà di padroneggiare i propri impulsi, sia che, al contrario, viva nel proprio corpo e gli atti spirituali gli sono dati solo in fenomeni correlati alla continuità corporale. La seconda di tali modalità antinomiche di essere dato a se stesso esclude il compimento nell'atto religioso del sapere di fede della spiritualità di Dio. Se ne deduce quindi che l'altra si configura come il requisito fondamentale per quest'ultimo. S'impone a questo punto un'ulteriore distinzione basilare tra il *Wissen* della metafisica e quella della religione:

«la metafisica può infatti anche conoscere la *verità* che il fondamento del mondo è di natura spirituale, anche *senza* questa condizione morale-personale della vita dello spirito, dell'*avere la propria sostanza* nello spirito (*Seinesubstanzhaben im Geiste*). Ma questa conoscenza, solo nella sfera del giudizio della coscienza, non significa *assolutamente nulla sul piano religioso*. Un uomo che formuli questo giudizio può ugualmente sperimentare e conoscere il proprio io non nel centro spirituali dei suoi atti, ma nel suo ventre. In questo caso non ha alcuna conoscenza religiosa di Dio come spirito. Neppure si deve escludere la situazione opposta: il fatto che qualcuno a livello teoretico-metafisico sia naturalista o materialista (per tradizione o per influsso dell'ambiente), e tuttavia soddisfi questa *precondizione (Vorbedingung)*, di riconoscere religiosamente Dio come spirito. Di certo la sua metafisica e la sua coscienza sono allora contraddittorie e incompatibili. Ma dal punto di vista religioso sta più vicino alla verità del metafisico spiritualista che vive nel suo ventre»<sup>908</sup>.

---

<sup>907</sup> *Ibi*, p. 481.

<sup>908</sup> *Ibi*, pp. 481 e s.

Attuato questo prioritario requisito di base, l'*homo religiosus* è posto nella situazione di afferrare immediatamente il precipuo rapporto tra mondo e spirito che lo convoglia ad adoperare per Dio l'attributo della spiritualità. Tale rapporto è espresso filosoficamente nella forma della deduzione:

«1) Nel suo essere, questo mondo è indipendente dall'esistenza *del mio* atto spirituale e dall'esistenza di qualsiasi atto della stessa medesima natura; ciascuno dei suoi oggetti è immanente a tale (possibile) atto spirituale solo *parzialmente* e in modo inadeguato.

2) Appartiene, nondimeno, all'essere di ogni mondo possibile, l'essere di uno spirito possibile, e a ciascun oggetto, la *possibile immanenza totale* (*volle mögliche Immanenz*) di questo oggetto in questo spirito.

3) Dunque, anche al mondo appartiene uno spirito, che – *se* pongo il mondo – è da porre necessariamente e che (in virtù della prima premessa) non può essere lo spirito umano – né secondo la sua esistenza, né secondo la sua essenza»<sup>909</sup>.

La validità di un simile procedimento è insita, secondo l'autore, negli stessi presupposti gnoseologici della sua dottrina. La prima parte del sillogismo è motivata infatti attraverso il rimando all'evidente autonomia dell'oggetto (tanto nel proprio essere tanto nella propria natura) dall'atto correlativo con cui *hic et nunc* il soggetto lo afferra. Difatti, il rapporto con il *Geist* umano non pone il suddetto oggetto; l'assenza di un tale rapporto non lo elimina: «questa verità – precisa Scheler – ci è data con evidenza in *ciascun* atto conoscitivo, anzi in ciascun atto spirituale in generale. Essa è inseparabile dal significato dei termini “essere” e “oggetto”»<sup>910</sup>.

La seconda parte del sillogismo, che concerne la dipendenza mondana dallo spirito in generale, è giustificata invece attraverso quella correlazione tra atto e oggetto (che si è già indagato in precedenza), la quale stabilisce una corrispondenza tra essere e conoscenza. Dovendo corrispondere infatti ad ogni essere una conoscenza e viceversa, ne risulta che non può sussistere un essere inconoscibile. Per l'autore questa correlazione, una delle intuizioni fondamentali della filosofia, vale per ogni mondo possibile e quindi

---

<sup>909</sup> *Ibi*, p. 487.

<sup>910</sup> *Ibi*, p. 483.

indipendentemente dall'esistenza del nostro mondo contingente, essendo relata all'essenza eterna di uno spirito in generale (*ewige Wesen eines Geistes überhaupt*).

Per quel che riguarda il terzo punto, la conclusione, Scheler osserva che il mondo esistente, a causa del suo stesso essere, ossia a prescindere dalla propria precipua composizione, pretende in quanto tale di essere correlato ad una potenza spirituale, la quale deve possedere un rapporto con la *Welt* analogo a quello che sussiste tra l'uomo e la sua *Umwelt*. Il fatto che un tale rapporto sia solamente analogo è insito nella prima parte del sillogismo, che pone in luce l'incapacità spirituale umana nell'appagare le istanze della relazione tra *Sein* e *Geist*; che invece l'essere sia indipendente dallo spirito dell'uomo e che, in virtù della relazione eidetica che rela essere e spirito, sia al contrario dipendente «da uno spirito X, che è per essenza impossibile che sia quello umano»<sup>911</sup>, e che è esigito dalla suddetta relazione tra *Geist* e *Sein*, conduce al necessario rifiuto di ogni antropomorfismo nell'attribuzione dello spiritualità alla divinità. V'è tuttavia da specificare che, in coerenza con quanto prima affermato, secondo Scheler l'atto religioso, attraverso cui il soggetto diviene certo di Dio come spirito, non consta nell'inferenza della conclusione sopracitata: «si può solo dire – asserisce l'autore – che l'atto religioso in sé si realizza *conformemente* ai principi sviluppati, nel senso che – cogliendo nello spirito umano un modello dello spirito come tale e nella relazione dello spirito umano con il mondo una relazione essenziale tra spirito e mondo come tali – trasferisce immediatamente l'*idea* di questo modello (*Urbild*) al santo *ens a se*, che già prima per lui esiste con certezza»<sup>912</sup>.

Scheler è ben consapevole delle colossali difficoltà insite alla descrizione dell'essenza di un simile processo, al punto che si persuade della necessità di avvertire chi legge sulla completa inadeguatezza del linguaggio a riguardo:

«è come un dramma – dice – di enorme mistero che si svolge nel più profondo dell'anima, quello attraverso il quale si realizza la conoscenza religiosa del fatto che il *santo ens a se* deve essere *di natura spirituale*, “spirito”. L'uomo deve riconoscere in modo chiaro e vivo – fino dentro ogni percezione, ogni sentimento del mondo interiore, ogni azione sul

---

<sup>911</sup> *Ibi*, p. 487.

<sup>912</sup> *Ibi*, p. 489.



mondo o su uno qualsiasi dei suoi oggetti – la totale *indifferenza* di sé, del suo io e della sua coscienza per l'esistenza del mondo e la sua assoluta *impotenza* spirituale (*Geistesohnmacht*)<sup>913</sup> nei confronti della sua pienezza (*Fülle*) – anzi nei confronti di ciascun elemento della sua pienezza»<sup>914</sup>.

A venire in aiuto all'uomo è in questo caso le virtù dell'umiltà che gli lascia intuire in modo del tutto chiaro quanto, ad esempio, per il sole sia indifferente il fatto di essere percepito, pensato o apprezzato da noi, e della riverenza che, ponendosi come il sentimento dell'essenziale insufficienza del nostro sapere, ci ammonisce al contempo anche del nostro non-poter-sapere (*Nichtwissenkönnen*). Quest'ultima virtù inoltre rende chiaramente manifesto nella forma del sentire di (*Fühlen von*) un'evidenza oggettiva e immediata che si associa di per sé ad ogni atto intenzionale: che ad essere inadeguati non sono soltanto tutti i nostri contenuti intenzionali, bensì anche qualsiasi somma infinita di essi, giacché con ogni progresso conoscitivo, l'oggetto, andando incontro ad un crescita proporzionata al progresso medesimo, porge parti e aspetti sconosciuti, che tuttavia sono dati come conoscibili e in genere pre-intenzionati.

Una siffatta cognizione della perfetta indifferenza (*vollendete Gleichgültigkeit*) del pensare umano, per quel che concerne l'esistenza e la modalità delle cose, è in ogni caso immanentemente connessa alla immediata visione (*Schau*) della relazione essenziale di ogni possibile essere oggettivo (*Gegenstandsein*) con una *Sache* di essenza spirituale in generale. Afferma Scheler che benché un determinato atto possa accompagnare un certo oggetto solo accidentalmente, il vincolo sussistente tra l'essenza dell'atto intenzionale e quella dell'oggetto esistente è di tipo eidetico, eterno e indistruttibile (*unzerreißbar*). Poi l'autore aggiunge:

«il percepire questa *dignità* (*Würde*) e *sublimità* (*Erhabenheit*) dello

---

<sup>913</sup> Lo scritto di questa citazione è del 1921. A mio avviso, in vista del periodo successivo almeno in chiave terminologica – prendendo ovviamente tutte le precauzioni metodologiche possibili e compiendo ogni doveroso distinguo – deve essere considerato rappresentativo che Scheler già individui il concetto di *Ohnmacht*, seppur circostanziato ancora allo spirito dell'uomo. È inutile dire che a mio parere ci troviamo di fronte a quelle nozioni embrionali, che poi troveranno pieno sviluppo nella fase seguente. Questo riferimento (o svi-sta) dell'autore è tanto più prezioso se si pensa che *Probleme der Religion* è il nucleo del teismo scheleriano.

<sup>914</sup> M. SCHELER, *Problemi della religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 489.

spirito in quanto *spirito*, in virtù della quale – anche se lo spirito umano reale è solo un pezzo e una parte del mondo – tuttavia per sua essenza non può essere *solo* un pezzo del mondo, ma deve essere *nello stesso tempo* quel qualcosa in cui tutto l'essere delle cose diviene un essere-l'uno-con-l'altro (*Miteinandersein*) e un essere-l'uno-per-l'altro (*Füreinandersein*), quel qualcosa attraverso cui diventa possibile l'*ideale* partecipazione (*Teilnahme*) di un ente all'essere di ciascuna altra cosa, quel qualcosa in cui la pluralità di tutte le cose può anzi sintetizzarsi nell'unità *senza* un mutamento delle essenze delle cose – il percepire vivamente questa *eterna dignità e sublimità* dello spirito e il sentirla vivamente *nella e con* l'indicibile fragilità, caducità e instabilità dello spirito umano esistente, in quanto *esempio* unico, conosciuto da noi, dato immediatamente, di un fatto dell'essenza dello spirito in generale: questo è il *secondo* atto di quel dramma misterioso in cui si realizza la conoscenza religiosa *di Dio come spirito*»<sup>915</sup>.

Infine a questi due atti drammatici fa seguito un terzo: «il terzo e ultimo è l'atto del riferimento dell'attributo essenziale “spirito” al santo *ens a se*, a noi già noto da prima, e nell'esperienza dell'illuminazione interiore (il rivelarsi) della ragione infinita in ogni retta attività della ragione finita, ossia delle idee e dei valori con il loro *ordine*, che stanno come correlati di fronte all'atto della ragione infinita, negli *oggetti del mondo e nel loro significato*»<sup>916</sup>.

Per quel che riguarda come la coscienza religiosa pervenga agli altri attributi positivi del divino, Scheler è assai più coinciso, derivandoli dalla connessione della spiritualità con gli attributi formali dell'*ens a se*, in primo luogo dalla santità. Pertanto l'assolutezza della divinità si muta nell'assolutezza di uno spirito «*che si fonda esclusivamente su se stesso*»<sup>917</sup>, e che in quanto tale è libertà assoluta e autodeterminazione: «l'*ens a se* diventa così, e solo così, *ens per se*»<sup>918</sup>. Il suo operare e agire divengono in questo modo analoghi al suo volere; il suo essere causa universale (*Allkausalität*) diviene causalità spirituale (*geistartige Kausalität*) della libertà e della

---

<sup>915</sup> *Ibi*, p. 491 e s.

<sup>916</sup> *Ibi*, p. 493.

<sup>917</sup> *Ibi*, p. 495.

<sup>918</sup> *Ibi*, p. 497.

potenza creatrici (*Schöpferfreiheit und Schöpfermacht*).

L'infinità, che secondo Scheler è una conseguenza dell'*ens a se*, permette che si possa afferrare il divino come spirito infinito e quindi che gli si possa conferire un complesso di attributi relati alla propria precipua modalità di rapportarsi alle cose finite. In questo modo Dio è colto «come *l'assolutamente unico*»<sup>919</sup>, essendo in sé non-numerabile; come *aeternum*, non nel senso di una realtà che perdura (*sempiternum*), ma in quello di un essere sovra-temporale; come ubiquo, poiché ha la facoltà di essere in ogni luogo senza che il suo essere partecipi delle leggi dello spazio o a quelle della geometria e cinematica; immenso, giacché, essendo dotato di una grandezza infinita, è incommensurabile; ed infine onnipresente, perché, osserva Scheler, «la “*immanentia Dei in mundo*” appartiene all'essenza di Dio. Dio è in ogni esistente, in quanto è. Ogni esistenza partecipa del suo essere e solo *attraverso* questa partecipazione esiste un mondo»<sup>920</sup>. L'onnipresenza non si fonda inoltre sul fatto che Dio è onnipotente, onnicreatore, onnisciente, piuttosto sono quest'ultime qualità a discendere da essa. Dio quindi, secondo Scheler, è in tutto per sua stessa essenza e, solo perché è in tutto, è in grado di sapere ogni cosa e di avere il potere su ogni cosa. Ciò tuttavia, nella prospettiva scheleriana, non comporta un panteismo o un panenteismo, perché non ne deriva concomitantemente un'*immanentia mundi in Deo*: il mondo per quel che riguarda la realtà è infatti diverso da Dio, il quale, ciononostante, in quanto spirito infinito può essere anche in tutto.

L'attribuire a Dio la spiritualità comporta altre fondamentali ripercussioni: «la causalità universale originaria (*Allursächlichkeit*) – così come era *vissuta* negli atti più formali della religione – nella concezione della spiritualità di Dio diventa “*creazione*” (*Schöpfung*), e nello stesso atto il suo rivelarsi nelle cose finite diventa una rivelazione, cioè la conseguenza di un *rivelare se stesso*»<sup>921</sup>. Tale autorivelazione di Dio in quanto spirito è intuita in primo luogo dall'essenza spirituale umana, che afferra in senso religioso il levarsi dello spirito divino nel proprio nucleo essenziale; è un evento tanto straordinario quanto fondamentale, poiché l'uomo giunge alla piena conoscenza di sé solo allorquando

---

<sup>919</sup> *Ibi*, p. 501.

<sup>920</sup> *Ibi*, p. 503.

<sup>921</sup> *Ibi*, p. 505.

conosce Dio. Difatti, secondo Scheler, le essenze spirituali, di per sé e a prescindere dall'ordine gerarchico, sono non soltanto le prime creazioni divine, ma anche le prime destinatarie (*Empfänger*) della sua rivelazione. In questo senso nell'atto religioso della fede lo spirito dell'uomo si vive in una doppia relazione con quello divino: come sua opera prodotta e perpetuamente conservata, e come sua primigenia rivelazione naturale. Non si tratta di una relazione di genere inferenziale, ma di un esperirsi dell'uomo in quanto prima creatura divina, alla luce della pregressa coscienza della natura creaturale di ogni cosa finita: causa ed effetto hanno rilevanza per la metafisica, ma non possiedono alcun significato nel rapporto che si instaura nella religione tra lo spirito umano e quello divino. Allo stesso modo la concezione religiosa dello spirito umano, in quanto prima rivelazione del divino, si configura alla stregua di un'esperienza di relazione intesa nei termini di un rispecchiarsi vivente nel divino: «non solo *per lumine Dei cognoscimus omnia* – precisa Scheler –, ma nello stesso tempo *in lumine Dei*»<sup>922</sup>. È pertanto un'esperienza vissuta (non, o non solo un giudizio) quella attraverso cui l'uomo intende il fatto che lo spirito umano è un riflesso del creatore. Scheler, per spiegare quest'aspetto, adopera parole di profonda intensità:

«nel raccoglimento religioso e immergendosi in sé, l'uomo religioso giunge alla radice della sua essenza spirituale, alla fine, alla *prossimità* sensibile di un luogo in cui egli vede immediatamente il proprio spirito come “abbracciato”, “nutrito” dallo spirito di Dio, “fondato in Lui”, “sostenuto da Lui”, – senza percepire neppure lontanamente, insieme a questo, il secondo termine della relazione, “lo spirito divino”, in sé. La somiglianza con Dio è dunque *inscritta* nello spirito umano stesso, e perciò nel suo *essere* – senza che egli, per constatare questa somiglianza, debba intuire il modello stesso per via naturale. E questo *essere* stesso è – come negli atti dello spirito in opposizione agli stati e agli eventi psichici – già sapere su di sé, seppure solo un sapere intenzionale. Infatti, anche il centro degli atti dello spirito umano – l'anima spirituale –, a differenza dell'*actus parus*, è sempre anche *centro potenziale di atti*»<sup>923</sup>.

---

<sup>922</sup> *Ibi*, p. 507.

<sup>923</sup> *Ibidem*.

Questo particolare rapportarsi dello spirito umano al divino ha subito nel corso della storia della filosofia mistificazioni notevoli, particolarmente da coloro che lo hanno ridotto ad una relazione di causalità o lo hanno concepito secondo una visione panteistica. Per la critica ai primi si rimanda semplicemente a quanto detto in precedenza; per gli altri, Scheler afferma che essi non si limitano ad intuire lo spirito umano come un riflesso del divino, ma lo rendono una porzione, un raggio (*Strahl*), una funzione di esso. È l'errore comune a grandi pensatori: Averroè, Spinoza, Fichte, Hegel, E. von Hartmann vi ricadono. Espandendo la relazione di somiglianza e accomunandola a quella d'identità, non fanno che annichilirla: se lo spirito umano deve essere simile al divino, chiarisce l'autore, lo deve essere anche per quel che concerne l'indipendenza ontologica, la libertà e la spontaneità d'azione; tuttavia «queste determinazioni dello spirito si dissolvono immediatamente nel nulla se non è l'uomo *stesso* a pensare, ma è solo “Dio che pensa in lui”. Ovvero se – come dicono Hegel e Hartmann – Dio diventa cosciente di se stesso solo nell'uomo»<sup>924</sup>. Si apre in questo modo un baratro tra l'uomo e il divino: la colpa e il peccato potrebbero non derivare da una libera trasgressione dello spirito umano dalle eterne legalità di quello divino, ma dovrebbero essere meramente una conseguenza del fatto che nel soggetto agirebbe non lo spirito di Dio stesso nella sua interezza, ma solo una porzione di esso. Il risultato sarebbe l'annullamento della semplicità divina. Colpa e peccato potrebbero essere altresì spiegati, secondo questa prospettiva, come effetti del vincolo sussistente tra lo spirito infinito e il corpo finito; in tal caso perterrebbero in via essenziale e di necessità all'uomo, per cui si depaupererebbe Dio della facoltà di redimere. La via della santificazione sarebbe allora impraticabile e la distanza tra l'umanità, proclive al male, e il Dio del bene diverrebbe insormontabile.

Il panteismo dilegua inoltre ogni senso del movimento d'amore verso la divinità, in luogo del quale subentra il sapere d'essere una parte di Dio. La prodigiosa unione mistica con questi, magnificamente attiva nella soluzione della tensione tra lontananza e prossimità al divino, si commuta in una prosaica fusione col trascendente. La risultanza più grave è che la semantica morale dell'amore fra gli uomini è dissolta e surrogata dal mero riconoscimento della dissoluzione dell'individualità in un'unica realtà, che non può

---

<sup>924</sup> *Ibi*, p. 509.

che configurarsi come ineluttabilmente egoista.

Dalla problematica della spiritualità divina non può essere omessa la trattazione della questione della costituzione (*Beschaffenheit*) e della organizzazione (*Einrichtung*) del mondo, la conoscenza del quale secondo l'autore, se non emendata dall'*Erkenntnis* dello spirito umano, paleserebbe inesorabilmente la propria insufficienza nel rendere Dio conoscibile in quanto spirito: «anche se possediamo il concetto di spirito – spiega Scheler –, basterebbero una forza ordinatrice o una divinizzazione (*Vergöttlichung*) “dell'ordine” per farci comprendere che il mondo esiste. Ma questo concetto è lontano da quello del Dio personale che è spirito, e non solo ragione, cioè una concreta unità di tutte le tendenze essenziali dello spirito (dunque anche amore, coscienza del valore, etc.). Solo l'intuizione che si deve dare nell'intera noetica (teoria della conoscenza e ontologia delle essenze, teoria della valutazione e assiologia delle essenze, teoria della volontà e ontica teleologica delle essenze, etc.) circa i rapporti essenziali tra le forme e le leggi funzionali dello spirito umano (secondo *la sua essenza*) e le forme dell'essere oggettivo, del senso, dell'essere valoriale, dell'essere fine-mezzo, ci può *condurre* alla conoscenza naturale della spiritualità di Dio»<sup>925</sup>.

Non basterebbe per ciò uno studio diretto del mondo effettivo (*tatsächliche Welt*), giacché gnoseologicamente per l'uomo non sussiste un nesso immediato tra spiritualità divina e mondo, ma solo mediato dalla cognizione dell'essenza dello spirito umano e della sua connessione con la costituzione eidetica mondana. Essendo infatti il mondo essenzialmente in relazione con le forme basilari dello spirito umano, il quale si configura come lo specchio consapevole del divino, si presenterà come l'opera di una causa spirituale. Quella parte di esso che è invece extraspirituale dovrebbe condurre all'idea di una potenza che lo governa e che è di per sé attiva nell'originarlo; tuttavia ciò non estrometterebbe il fatto che accanto a questa possa sussistere un altro principio fondamentale, anch'esso primigenio (ossia che si dia vita ad un dualismo): anzi lo presupporrebbe. L'idea di creazione, al cui interno la causalità universale dell'*ens a se* e la spiritualità possiedono una connessione reciproca, comporta che sia già stata esperita la potenza, per lo meno relativa, dello spirito umano nella volontà plasmante i valori, la quale deve essere intesa come il solo luogo in cui è compreso non solamente il

---

<sup>925</sup> *Ibi*, pp. 512 e s.

trasformare, il libero formare, l'espandersi e l'accrescersi, ma anche lo stesso creare in quanto tale. Ma una siffatta *Einstellung*, conclude l'autore, esige forzatamente che ogni incremento gnoseologico della spiritualità divina all'interno della religione naturale sia dipendente non dal variare della conoscenza umana del mondo extraspirituale, piuttosto dall'approfondimento della *Welt* spirituale nella sua totalità e della legalità eidetica che ordina il suo rapporto con gli oggetti.

## **11. Le ultime pagine scritte per *Vom Ewigen im Menschen*: la problematica del teismo in rapporto al reale**

### **11.1 Teismo e realtà mondana**

A partire dal 1920 Scheler compone una serie di articoli, saggi, testi per conferenze, seminari e *Vorlesungen*, che testimoniano sia lo sviluppo crescente della sua speculazione sia, in ogni caso, una traslazione dei propri interessi verso problematiche metafisiche e antropologiche e, secondo un immanente logica personale, politiche, sociologiche e concernenti il problema del male. Nascono insomma tutto quel complesso di opere di breve estensione, che saranno successivamente raccolte in *Soziologie und Weltanschauungslehre*, il testo fondamentale *Wesen und Formen der Sympathie* e altri piccoli saggi, che saranno invece compresi in *Vom Ewigen im Menschen*. È da rilevare in essi un cambiamento di prospettiva del tutto coerente, uno spostamento d'asse che non può non riverberarsi sul suo teismo e Cristianesimo. L'appello all'uno e all'altro, come afferma Ferretti, in verità non si arresta, ma «si deve notare che il primo è visto sempre più esclusivamente in funzione della sua animazione sociale, mentre il secondo è presentato come fondato sulla sola testimonianza della coscienza religiosa e appare sempre più come aggiunto esternamente ad un corso di pensieri metafisici che potrebbero avere di per sé uno sbocco totalmente diverso»<sup>926</sup>.

Testimonianza della correttezza di tale interpretazione è il discorso sugli attributi spirituali del divino che l'autore appronta in *Vom Ewigen im Menschen*. L'incipit è una premessa metodologica: «una volta che l'essere di Dio, la Sua spiritualità e causalità

---

<sup>926</sup> G. FERRETTI, *Max Scheler. Filosofia della religione*, op. cit., p. 293.

universali siano già conosciuti a sufficienza per altre ragioni – gli attributi dello spirito divino si trovano con due metodi, che devono essere intrapresi indipendentemente l'uno dall'altro, ma che, in base al principio della relazione essenziale tra tipo di atto e tipo di oggetto, se sono applicati correttamente *devono* portare agli stessi risultati»<sup>927</sup>. Il primo, ponendo Dio come causa del mondo, situa il suo punto d'avvio nella struttura essenziale che è realizzata nella *Welt* reale, cui deve corrispondere quella porzione degli attributi divini che possono essere conosciuti dall'uomo a partire dalla relazione di Dio con il mondo nel suo complesso. L'altro invece muove dalla costituzione eidetica dello spirito umano e assegna per analogia alla divinità non solo talune precipuità essenziali, infinitizzate e assolutizzate, ma l'intera struttura essenziale propria della componente spirituale dell'uomo. Affinché si possa operare in questo modo, è necessario tuttavia pervenire al concetto-limite di spiritualità nell'anima umana, costituibile per mezzo dell'analisi di ciò che residua del *Geist*, qualora sia osservato con una decrescente dipendenza dal *Leib*. Da tale concetto si ottengono quelle direttrici, che, se concepite come tracciate sino al confine ideale di un'assoluta indipendenza dal corpo, forniscono la nozione, attribuibile unicamente alla divinità, di uno spirito privo di corporalità. L'ulteriore conseguenza di un simile procedimento è l'acquisizione di una gerarchia delle idee delle possibili tipologie di spirito, non recanti con sé alcuna contraddizione e coerenti con la legalità materiale dello spirito umano. Il vertice di questa gerarchia è ovviamente individuabile nello spirito di Dio.

La filosofia medievale, spiega l'autore, ha adoperato prevalentemente il primo metodo, quella moderna il secondo. Entrambi possono considerarsi necessari ed entrambi conducono soltanto a determinazioni analogiche, dal momento che si trasferisce alla divinità l'attributo della semplicità e dell'indivisibilità. In effetti lo spirito di Dio non possiede potenze (*Vermögen*), non soltanto poiché ogni cosa che egli è, è atto, ma anche perché sarebbe una traccia di imperfezione se si supponesse qualsiasi distinzione tra potenze e funzioni. Dio quindi è assolutamente semplice e le sue determinazioni attributive hanno senso solo purché affermino che Egli debba effettivamente comprendere in sé anche forze di questo genere e tale tipologia di direzioni eidetiche, ma senza che sia umanamente data già in via preliminare la possibilità di conoscere i livelli e gli anelli

---

<sup>927</sup> M. SCHELER, *Problemi della religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 551.



intermedi ininterrotti, che costituiscono il nesso all'interno dello spirito divino, tra la sua attività unitaria e semplice in modo assoluto e tali forze. Pertanto spiega Scheler: «le predicazioni attributive (*Attributive Aussagen*) hanno dunque il senso di non aggiudicare allo spirito divino né parti reali, né cosiddette astratte, ma soltanto di affermare che lo spirito di Dio *equivale* in questo e quell'aspetto a ciò che nello spirito umano chiamiamo di volta in volta amore, volontà, intelligenza, etc.»<sup>928</sup>. E la stessa cosa vale per l'ordine fondativo sussistente tra quest'ultimi, il quale è presente nello spirito dell'uomo alla stregua di una legge peculiare di uno spirito in generale. Anche se non si presuppone tale ordine nell'idea di Dio stesso, bisogna comunque accogliere il concetto che nella spiritualità divina vi sia un'analogia con esso. Quindi qualora, sottoponendo a disamina il *Geist* dell'uomo, si determini, ad esempio, che spetti all'intelligenza il primato sulla volontà, e all'amore quello su entrambe, si deve inferire che sussista un analogo ordine di fondazione nella divinità.

Eppure non pochi artefici di sistemi metafisici – l'autore cita, tra gli altri, Plotino, Spinoza, Hegel – hanno inteso lo spirito divino in termini preminentemente logici. La filosofia, afferma Scheler, già di per sé attraverso esempi attinti dalla realtà, palesa strutture eidetiche, essenze e verità proprie di ogni mondo possibile, sottraendosi autonomamente dal condizionamento mondano; non ha quindi alcuna necessità di evadere dall'ambito del *logos* immanente al mondo, inteso come totalità di tutte le essenze e connessioni eidetiche, se non fossero già previamente date l'esistenza e l'essenza formale della divinità. Se tuttavia si osserva tale *logos*, ancora del tutto oggettivo, muovendo dall'idea di Dio, esso non può che divenire un soggetto vivo e personale, i cui pensiero e intuizione, componendo una struttura unitaria completamente compenetrata, operano in conformità a queste essenze. Come si ricorderà, secondo Scheler, la sensibilità non fornisce i contenuti positivi dell'intuizione del mondo, ma solo una loro selezione scelta finalisticamente per l'appagamento dei bisogni organici; se ne deduce che «l'intuizione appartiene così essenzialmente al *logos* di Dio, quanto il cosiddetto pensare razionale»<sup>929</sup>.

D'altronde, a ben vedere, il pensiero dell'uomo, articolato e discorsivo, è applicabile analogicamente al *Geist* divino esclusivamente nella misura in cui vi sia

---

<sup>928</sup> *Ibi*, p. 553.

<sup>929</sup> *Ibi*, p. 555.

l'equivalenza tra *Denken* e *Bedeutungsmäßigeshaben*, ossia tra pensiero e avere un qualcosa provvisto di significato, non però in quanto Dio possieda una simile forma d'articolazione. Difatti come la *Wahrnehmung* sensibile non è assimilabile all'intuizione in sé, ma rappresenta solo un'economizzazione dell'intuizione per le finalità dell'organismo, così anche la composizione dei concetti, il giudizio e la deduzione sono da reputarsi come la forma di utilizzo (*Verwertungsform*), biologicamente e socialmente condizionata, del mero avere significato (*Haben von Bedeutung*) per gli scopi umani. Tuttavia anche la distinzione tra l'intuizione e l'avere-significato (*Bedeutunghaben*) è di per se stessa una forma conoscitiva ancora umanamente condizionata, pertanto deve essere cassata allorché si pervenga al fine sommo della conoscenza della cosa (*Sache*) stessa con l'unità di coincidenza (*Deckungseinheit*) evidente tra l'intuito e il significato. L'intuizione, asserisce l'autore, è soltanto un conoscere spirituale nella direzione di un valore dello spirito, mentre il pensare è certamente anch'esso una conoscenza spirituale, ma il suo orizzonte è rappresentato da un contenuto assiologico generale e collettivo. Ragon per cui, l'intuizione

«non è [...], come riteneva il razionalismo platonico, solo un pensare confuso, deviato dai sensi, ma è tanto puro e originariamente spirituale quanto il pensare nel senso dell'avere significato. Tantomeno – come ammettevano il sensismo inglese, Mach, Avenarius, etc. – il pensare è solo una fare economia con l'intuizione o addirittura con l'intuizione sensibile, un mezzo tecnico di risparmiare con l'intuizione. Entrambi, intuizione e pensiero, sono piuttosto due forme, diversamente orientate, di impiego dello spirito conoscente, in sé originariamente unitario (*zwei verschieden gerichtete Verwertungsformen des in sich ursprünglich einheitlichen erkennenden Geistes*), le quali, non nella loro separazione, ma solo nella loro originaria “unità come intelligenza intuitiva” (*Einheit als intuitiver Verstand*), dunque come “intuizione intellettuale” (*intellektuale Anschauung*) possono venire attribuite allo spirito divino nella forma infinita del modo di essere»<sup>930</sup>.

Unicamente l'*Erleben* del confluire (*Einmünden*) di intuizione e significato nella

---

<sup>930</sup> *Ibi*, p. 557.

conoscenza evidente della cosa medesima è in grado dunque di fornire il *Grundphänomen*, a partire dal quale si deve foggare l'idea di intelligenza divina, intesa come correlato degli atti indirizzati alle essenzialità compiute nel mondo.

Tuttavia, nonostante le opinioni di questi pensatori, è riduttivo attribuire allo spirito divino solo l'intelligenza intuitiva, è necessario piuttosto riconoscerne anche la volontarietà. E ciò proprio sulla base di una peculiarità fondamentale del mondo, ossia che esso non è unicamente, per così dire, un compendio (*Inbegriff*) di essenze che possiedono una specifica interconnessione, bensì gli è precipuo anche l'essere una particolare realtà contingente. Tale essere-reale è una sua proprietà eidetica indubitabile e distinta dalla contingenza positiva del suo contenuto reale. Tuttavia qualsiasi essere-reale di qualcosa richiede un'azione efficace (*Wirken*) e un agente (*Wirkendes*), per mezzo del quale è; e inoltre qualsiasi essere-reale all'interno della sfera della leggi essenziali del proprio *Sosein* reca con sé l'esigenza di un *Wirken*, grazie al quale possiede la sua precipua costituzione: «solo questo principio – dichiara l'autore – merita di essere chiamato *principio di causalità universale (allgemeines Kausalprinzip)* – nettamente distinto dai principi speciali, che rappresentano le applicazioni più meno mediate del principio di causalità a determinate forme d'esistenza dell'universo»<sup>931</sup>. Sebbene fondamentale, è impossibile pervenire per mezzo dell'*allgemeines Kausalprinzip* ad causa primaria in senso temporale o ad una causa somma d'ordine sovratemporale, per le quali invece occorrono l'espunzione dell'ipotesi della progressione infinita nella serie causale e l'assunzione previa dell'esistenza di un *ens a se* unico, a cui deve essere necessariamente correlato un mondo anche esso unico. Solo quando si ha infatti già la consapevolezza della trascendenza dell'*ens a se* da cui dipende ogni altro essere, è possibile annullare l'ipotesi del panteismo dinamico, il quale potrebbe bastare a giustificare, a differenza di quello logico, le esigenze del *Kausalprinzip* verso il mondo.

Ciononostante si è ancora lontani dalla individuazione della causa del mondo come volere creatore, per cui bisogna ammettere ulteriori fattori: l'attribuzione della spiritualità all'*ens a se* e l'intuizione dell'attività volitiva nello spirito dell'uomo, che, come si ricorderà, è il solo caso in cui si manifesta a questi il trapasso dall'essere ideale al *Realsein*. Sulla spiritualità si è ampiamente discusso in precedenza, adesso è necessario

---

<sup>931</sup> *Ibi*, p. 559. Traduzione modificata.

invece analizzare l'altro elemento. Scheler, in merito, asserisce che in primo luogo non si può prescindere dall'intuire due connessioni eidetiche: quella tra il *Realsein* di una determinata cosa e la manifestazione nell'esperienza della resistenza alla volontà; e la relazione sussistente tra il divenire dell'essere-reale (*Realwerden*) e l'essere-voluto. Qualsiasi altro *Erlebnis* del divenire è infatti incapace di porgere il divenire del *Realsein*; in effetti, consente solamente di esperire il mutamento di una certa cosa. Al contrario quel tipo di esperienza che si sostanzia nell'osservare che un proprio progetto ideale sia attuato, e dunque divenuto reale per mezzo della volontà, palesa la sfera del *Realwerden*.

Secondo l'autore, l'esperienza dell'uomo ha il suo punto d'avvio nel lavoro, dopodiché v'è la fase della creazione (*Schaffen*), in cui l'individuo ha un ruolo attivo, foggiano la materia passiva e poco determinante per la riuscita del suo agire. La tendenza è quella che conduce nella direzione di un creare che sia perfetto, un creare, insomma, in cui la materia è perfettamente plasmabile dal soggetto. Tuttavia l'attribuzione di esso alla divinità non sarebbe comunque sufficiente per pervenire al Dio creatore del teismo; si corre il rischio di porre in atto un processo di riduzione della divinità ad una semplice entità demiurgica. Occorre dunque avanzare verso un livello successivo: relare l'idea del creare perfetto all'*ens a se et per se*, così da giungere all'idea di ciò che Scheler denomina *Erschaffen*, il creare assoluto.

Tuttavia, per cogliere la divinità come volontà creatrice in senso teistico, è necessario compiere un'ulteriore evoluzione teoretica: «la via della conoscenza che conduce al Dio creatore non è [...] ancora del tutto compiuta»<sup>932</sup> – ammonisce Scheler. È altrettanto essenziale infatti intuire la volontà di Dio come una libera volontà personale; diversamente non potrebbe essere estromesso quel complesso dottrinale che concepisce il mondo come una derivazione di una volontà eterna necessaria oppure come scaturiente da un *Deus qui se fait*. Un Dio che fosse soltanto o primariamente volontà eterna sarebbe difatti indiscernibile da un universale potenza del fato (*universelle Schicksalsmacht*). In realtà, a parere dell'autore, «la volontà di Dio non è “di per sé” necessaria, ma è necessaria soltanto in quanto segue liberamente, nel senso della massima realizzazione del valore, la legge essenziale secondo cui l'intuizione evidente del valore determina necessariamente i contenuti del volere e solo lascia “libero” il volere dei contenuti così determinati. Solo il

---

<sup>932</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 571.

volere di questo *maximum* di valore è assolutamente “libero”, non i contenuti del volere, che attraverso amore, bontà, saggezza, sono necessariamente determinati già prima del volere»<sup>933</sup>.

In questo senso ogni dottrina che sostenga in Dio il primato della volontà (*Willensprimat*) è da reputarsi errata, parimenti a quelle che suppongono una preminenza simile nell'uomo. Tanto in quest'ultimo quanto nel primo «la radice più originaria [...] è piuttosto l'amore. Esso solo è ciò che fonda l'unità di volontà e intelligenza, che senza di esso si disgregherebbe dualisticamente»<sup>934</sup>. È l'amore quindi che è investito del ruolo preminente; e ciò perfettamente in coerenza con la teoria della conoscenza scheleriana, secondo cui «ovunque l'“amante” (*Liebhaber*) precede il conoscente (*Kenner*)»<sup>935</sup>. Stando così le cose, la volontà deve essere relata ai contenuti assiologici intuiti nella sapienza (*Weisheit*) grazie all'amore medesimo, i quali inoltre possono essere attuati solo per mezzo di quest'ultimo. La personalità divina, nel cui nucleo centrale è allogato l'amore, si erge pertanto a centro unificante le restanti facoltà (intelletto e volontà), a loro tessuto connettivale, inibendo ogni deriva dualista ed ogni preminenza dell'una sull'altra.

Questa *Einstellung* scheleriana si riverbera anche nella relazioni dell'uomo con la mondanità e con Dio: essendovi in quest'ultimo la *Deckungseinheit* di atto e oggetto, la sua precipuità di sommo bene collimerà con il suo essere infinito atto amoroso; ergo: per l'orizzonte umano l'amore e la *contemplatio* della divinità corrisponderanno con la sua partecipazione all'atto infinito d'amore per sé e le sue creature. Le conseguenze sono notevoli: è escluso in questo modo sia ogni panteismo di tipo intellettualistico, in cui al soggetto è assegnato solo di conoscere il mondo e non di emendarlo, sia la visione volontaristica protestante di impegno mondano.

In questo senso è fondamentale sottolineare come, basando il *Realsein* del mondo su una libera attualità creatrice della volontà divina e l'azione umana plasmatrice su un atto di *Teilnahme* dell'uomo all'infinito atto personale d'amore, assimilato a Dio stesso, Scheler elabora un'estrema apologia del *Realsein* del mondo nei confronti di Dio, pre-articolando in questo modo quella congiunzione spirituale che sarà una componente

---

<sup>933</sup> *Ibidem*.

<sup>934</sup> *Ibi*, p. 573.

<sup>935</sup> M. SCHELER, *L'essenza della filosofia. E la condizione morale della conoscenza filosofica*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 265. Traduzione modificata.

elettiva della struttura metafisica della fase successiva. In altri termini, osservando dall'orizzonte più esteso dell'intera speculazione scheleriana, v'è da riscontrare in queste pagine di *Vom Ewigen im Menschen* una sorta d'invito (non fraintendiamoci, indubbiamente inconsapevole), rivolto al lettore, ad indirizzare la propria attenzione sulla problematica del reale nella sua complessività, attraverso la genesi di un apparato concettuale che potrebbe (prudentemente non abbandoniamo i condizionali) essere reputato come il sotterraneo preludio dell'apostasia della dottrina teistica.

## **11.2 Teismo e teodicea: caduta e redenzione**

Assieme alle problematiche discusse nel paragrafo precedente, la trattazione della questione del male (*Übel*) rappresenta cronologicamente l'ultimo lavoro scritto dall'autore per *Vom Ewigen im Menschen*, sebbene nell'opera occupi una posizione centrale. È questa una precisazione necessaria, ritenendo personalmente la scansione temporale fondamentale per qualsiasi opera si prefigga di perlustrare le possibilità di una visione unitaria e senza fratture del pensiero di un determinato autore. Scheler principia la propria analisi da una riflessione:

«poiché non abbiamo inferito l'esistenza e l'essenza di Dio a partire dall'esistenza e dalla costituzione del mondo, ma solo dopo una conoscenza autonoma dell'esistenza e dell'essenza più formale di Dio e la conoscenza dell'esistenza del mondo, abbiamo concluso che Dio è la *prima causa* del mondo, abbiamo il diritto e dovere di porre la questione di quale sia il rapporto tra il mondo reale, da noi conosciuto per via empirica, e *quel* mondo che dobbiamo aspettarci come creazione di un Dio che tutto ama ed è totalmente buono. Poiché non c'è dubbio che da un creatore dotato degli attributi dell'amore e della ragione infinita dobbiamo aspettarci solo un mondo perfettamente buono e sensato, mentre nel mondo che conosciamo si incontrano imperfezione, male morale, male fisico, realizzati in misura assai ampia, è allora per noi una conclusione razionale certa (del tutto indipendente dalla rivelazione) che il mondo, dopo la sua creazione, per mezzo di una causa spirituale libera, è giunto ad una conformazione fundamentalmente diversa da

quella in cui si trovava appena dopo essere uscito dalla mani del Creatore. Il mondo reale che noi conosciamo è molto peggiore di ciò che corrisponde al suo fondamento. Così la libera azione di uno spirito superiore al potere umano in generale, attraverso il quale il mondo è giunto a quella condizione diventa per noi una verità certa della ragione»<sup>936</sup>.

In questo senso quello che il Cristianesimo chiama “caduta” (*Fall*) è da considerare una verità razionale indissolubilmente connessa con il teismo. Schelling e Schopenhauer hanno avuto, secondo Scheler, l'indubbio merito di averne riesaminato la profondità, sebbene commettano l'errore di individuare la colpa originaria (*Urschuld*) già partire dall'esistenza e dalla volontà che pone l'esistenza.

Secondo Scheler, è l'influenza della metafisica indiana ciò che conduce Schopenhauer a intendere il fondamento mondano come pura volontà, rifiutandogli gli attributi di ragione, bontà, e amore: la realtà, conseguentemente a questa impostazione, non può che essere concepita in sé come cieca e maligna. Pertanto

«secondo questa teoria il *sensu* della vita può [...] consistere soltanto in una sistematica *irrealizzazione* (*Irrealisierung*) del mondo – cioè il tentativo di renderlo una rappresentazione oggettiva: nel “no” alla volontà di vivere, che è lo stesso cieco impulso in tutte le cose. Questo “no” deve essere l'origine comune di tutte le forme superiori di umanità (genio, filosofo, santo). Se fin dalle radici della nostra esistenza siamo una vita impulsiva del tutto sorda, però, resta ancora del tutto incomprensibile *che cosa* sia in noi ciò che dice “no alla vita” (*was Nein zum Leben sagt*)»<sup>937</sup>.

La mera negazione della vita non è in grado di generare qualcosa di superiore, se non sostenuta dall'intenzione verso la realizzazione di un contenuto assiologico superiore e positivo. Gli ineluttabili esiti della dottrina schopenhaueriana si sostanziano quindi in una concezione ascetica negativa, fatalmente impregnata di risentimento, poiché eretta sulle

---

<sup>936</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 587.

<sup>937</sup> *Ibi*, p. 589.

basi di una metafisica da ritenere come erronea in sé, in quanto incapace di dimostrare la radice del bene, della ragione, dell'amore, etc.

L'ulteriore errore di Schopenhauer è stato quello di trasformare l'impulso vitale (*Lebensdrang*) in una forza cieca e malvagia. Se avesse condotto un'analisi più corretta, si sarebbe, con tutta probabilità, reso immediatamente conto che la sorgente del male è da rintracciare nello spirito, nell'odio e nella volontà, non nel *Lebensdrang*, il quale, essendo finalizzato alla generazione e allo sviluppo di formazioni organiche superiori, è indubbiamente da considerare come in sé non moralmente buono; e tuttavia – precisa l'autore – sarebbe uno sbaglio ritenerlo maligno e cieco. È a questo punto che il discorso scheleriano proietta un ponte per concezioni poi sviluppate nella fase successiva: «di certo [l'impulso vitale] solo di per sé non è condotto dall'amore, dalla ragione; perciò esso è demoniaco (*dämonisch*), ma non è cattivo. Soltanto la conferma dello spirito ai suoi orientamenti, nella misura in cui stiano in un'opposizione divenuta consapevole ad un bene conosciuto e amato, è cattiva»<sup>938</sup>. Vi sono in questo passo due aspetti essenziali da tenere presente: in primo luogo Scheler riconosce la sussistenza metafisica del *Lebensdrang*; in secondo luogo assegna ad esso anche una caratteristica: l'essere demoniaco. Certo si è ancora distanti da quella *Einstellung* che fa dell'impulso uno degli attributi della divinità, ma è come se il terreno fosse già pronto, ben arato per essa ed il seme buttato: bisognava aspettarselo che avrebbe dato dei frutti. Ma non solo questo è rilevante; si deve tener presente che l'autore inserisce queste considerazioni in una posizione centrale della sua opera fondamentale sul pensiero religioso, quasi a rinnovare quell'invito inconsapevole verso il lettore di cui si è detto prima. Insisto quindi: ancora embrioni (o seconda la prospettiva, di chi giudica negativamente il pensiero dell'ultimo Scheler, germi), che, in tale situazione, dovevano (non potevano non farlo) svilupparsi, visto i presupposti che erano loro insiti. In questo caso la loro presenza è evidente, innegabile; i corifei della tesi della frattura trovano qui un'eclatante smentita.

Scheler passa a discutere anche la concezione di E. von Hartmann e Schelling, il cui errore è stato quello che, pur mantenendo l'idea del divino e quello di ragione universale, «trasferiscono l'origine del male fisico e morale all'*origine delle cose stesse* e [...] al fatto che Dio *non soltanto ha pensato il mondo, ma anche lo ha realizzato*. Dato

---

<sup>938</sup> *Ibi*, p. 591.



che tale “volere” di Dio è di per sé una velleità cieca assolutamente casuale, seppure (in Hartmann) entro *i limiti della sua razionalità* – in modo tale che, se Dio voleva il mondo, doveva volere quello relativamente più razionale – allora l'esistenza reale del mondo e di *ogni possibile mondo è in ogni caso cattiva*. In questo caso creazione e caduta coincidono»<sup>939</sup>. Pertanto, come in Schopenhauer, la strada della salvezza consta nella liberazione attiva dalla realtà: l'irrealizzazione. Tuttavia questa liberazione è in primo luogo autonoma, ossia auto-liberazione, in secondo luogo è liberazione di Dio tramite l'uomo che conosce e vive moralmente. Dal momento che Dio, essendo uno spirito assolutamente incosciente, consegue per mezzo dell'uomo una consapevolezza sempre più evidente della sua malvagità, ovvero quella di avere realizzato il mondo, alla fine della storia tale cieco atto del volere, privo di finalità, deve essere annullato ed il mondo fare ritorno allo stato dell'irrealtà e dell'essere pensiero e immagine (*Gedanken- und Bildseins*).

L'errore di queste dottrine consta nell'aver trapiantato il male morale e fisico nel fondamento stesso del mondo. Le loro conseguenze per l'uomo sono oltretutto deleterie: l'*Einstellung* umana di fronte all'esistenza non può essere tanto marcatamente negativa; non lo è neppure nell'esperienza estetica, la quale infatti, asserisce Scheler, non è un'evasione dal reale per contemplare l'idea, o «una contemplazione disinteressata non concettuale»<sup>940</sup>, ma «una penetrazione di conquista spirituale nel contenuto essenziale del valore del mondo, intuito tramite il *processo* della rappresentazione, anzi, il tentativo di ricreare nell'“immagine”, un mondo simile a quello che risplendeva davanti agli occhi di Dio prima della “caduta”»<sup>941</sup>.

Appurato che la sorgente del male del mondo non va ricercata nel suo fondamento, sorge la questione se essa possa essere individuata all'interno dell'uomo stesso. Scheler però è reciso nel negarlo: è inverosimile infatti che l'uomo, *imago dei*, possa aver scelto autonomamente il male, senza l'intervento di uno stimolo esterno. Questo è piuttosto conseguenza di un male morale in generale (*Böse überhaupt*) che precede la malvagità umana. Sull'argomento – afferma l'autore –

---

<sup>939</sup> *Ibidem*.

<sup>940</sup> *Ibi*, p. 599.

<sup>941</sup> *Ibidem*.

«la metafisica non può raccontare storie (*die Metaphysik vermag keine Geschichten zu erzählen*), gli avvenimenti di quei mondi personali (*Personreichen*) che si trovano a metà tra Dio e l'uomo. Essa può però argomentare a partire da questo stato di fatto (*Tatbestand*), osservandolo insieme agli stati di fatto delle verità essenziali citate: l'origine del male morale (*Böse*), che è il fondamento ultimo del male di questo mondo e con questo anche la causa ultima degli impulsi immediati che tentano l'uomo al male, non può trovarsi né nel fondamento del mondo, né solo nell'uomo. Deve avere la sua sede in una sfera metafisica intermedia tra i due, in una libera ribellione contro Dio di una persona che ha potere sul mondo. Ma per la stessa ragione anche la necessità di redenzione (*Erlösung*) del mondo e in primo luogo dell'uomo [...] è una verità metafisica»<sup>942</sup>

In sintesi, l'uomo può giungere alla salvezza solo per mezzo della redenzione, che ha il suo fondamento in un atto libero della volontà divina. Ciò è una verità metafisica tanto quanto la caduta, non un semplice avvenimento storico; ragion per cui «un mondo abbandonato a se stesso continuerà a diminuire nel suo valore positivo complessivo, nella misura in cui è abbandonato a se stesso»<sup>943</sup>. Questa tendenza all'incessante decadenza rappresenta una precipuità tanto profonda dell'esistenza mondana da irrompere in ogni campo della realtà. A darne dimostrazione è anche la scienza positiva: la teoria della relatività, ad esempio, ha provato la finitezza del mondo per quel che concerne lo spazio e il tempo, confutando l'idea di svolgimento storico infinito; il secondo principio della termodinamica fornisce la visione di un mondo organico orientato verso l'estinzione di ogni movimento. Oltretutto il mondo della vita non è in grado di vivificare quello organico, fornendogli energia: «in questa lotta tra ciò che è vivo e ciò che è inanimato, la vittoria – se si prescinde dallo spirito e da Dio – non è comunque della vita, ma sempre e comunque della morte. Vista solo dal punto di vista della natura, tutta la vita universale delle strutture organiche *resta un processo intermedio (Zwischenprozess) dell'accadere universale* – una festa sfrenata nel corso del mondo – ma anche un tentativo fatto con

---

<sup>942</sup> *Ibi*, pp. 596-597.

<sup>943</sup> *Ibi*, p. 599.

mezzi inadeguati»<sup>944</sup>. Unicamente se la vita, intesa come complesso di forze formali e plastiche (*Form- und Bildkräfte*), indissolubili in elementi e leggi inorganici, fosse in possesso di un'altra via, diversa da quella della lotta con la morte, allora sarebbe possibile emanciparla dal suo destino. Ma una tale via esiste, asserisce Scheler, «è la via della spiritualizzazione della vita (*Vergeistigung des Lebens*), cioè l'applicazione di quei fattori di forza agli “atti”, in sé senza forza, dello spirito (*an die sich kräftelosen Akte des Geistes*)»<sup>945</sup>. Tuttavia è una strada, questa, che certamente è percorribile, ma che, in questa fase del pensiero, Scheler giudica infruttuosa: nell'uomo lasciato a se stesso, la vita dovrebbe utilizzare tutte le forze in quella lotta infeconda con l'inorganico. Anche nel migliore dei casi, l'uso delle energie vitali che si possono spiritualizzare sarà sempre inferiore a quelle che non possono essere spiritualizzate. Da ciò deriva che «alla fine sarà la vita a vincere sullo spirito, e ogni azione dello spirito sarà un tentativo con *mezzi inadeguati* di salvare la vita nel suo cosmo spirituale dai tentacoli della natura inanimata. Solo se lo spirito dell'uomo ricevesse da Dio flussi sempre nuovi, questo movimento potrebbe invertirsi»<sup>946</sup>.

Le modalità, con cui Scheler affronta la questione del male, quella della caduta e della redenzione, palesano con particolare evidenza quell'evoluzione della propria speculazione cui si è accennato all'inizio di questo paragrafo. È la realtà, compresa come *Realsein*, a turbare la candida impostazione del teismo personalista. Scheler deve ipostatizzare dei non meglio identificati e difficilmente comprensibili *Personreichen* tra Dio e l'uomo per cercare di risolvere le contraddizioni che porta con sé. Il tentativo – lo si deve ammettere – è alquanto maldestro e visto i cambiamenti che insorgeranno di lì a poco nel suo pensiero, si deve ritenere che l'autore se ne sia reso conto molto presto. Concetti come *Vergeistigung des Lebens* e *kräftelose Akte* troveranno quindi

---

<sup>944</sup> *Ibi*, p. 607.

<sup>945</sup> *Ibidem*. Da notare in questo contesto le espressioni *Vergeistigung des Lebens* e *kräftelose Akte*. È la prima volta che appare una simile concezione con una tale evidenza nella speculazione scheleriana. L'opera in cui è contenuta, *Probleme der Religion*, è del 1921, due anni prima dell'allontanamento dalla chiesa cattolica che si fa risalire alla separazione con la moglie Märta Furtwängler del 1923. Ferretti a proposito scrive: «l'espressione, anche se usata in modo solo generico, preannuncia chiaramente la tesi dell'impotenza dello spirito» (G. FERRETTI, *Max Scheler. Filosofia della religione*, op. cit., p. 305 n. 30). Ciò indubbiamente allontana dalla proposta interpretativa di D. v. Hildebrand e Fries che, come si è detto, videro nella nuova metafisica di Scheler soltanto una costruzione per giustificare la sua incapacità di seguire il dettame cattolico.

<sup>946</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 607.

successivamente quello sviluppo che meritano, la vita sarà erta ad attributo divino, mentre l'idea di un Dio personale rifornitore (non si capisce come) d'energia sarà completamente abbandonata. Ma se simili concezioni rappresentano, come detto, elementi necessari per la risoluzione delle contraddizioni presenti nel pensiero religioso scheleriano, non si può non dare ragione a Cusinato, quando afferma che è necessario «un ripensamento e una presa di distanza da quella sorta di condanna, quasi unanime, che è stata pronunciata, a partire da Hildebrand e Fries, nei confronti della metafisica dell'ultimo periodo»<sup>947</sup>. Interpretazioni, quelle cui si riferisce Cusinato, che ormai appartengono alla tradizione ermeneutica scheleriana, ma che, dopo il completamento della pubblicazione del *Nachlass*, non sono più in grado di dar ragione della complessità teoretica dell'ultimo periodo del nostro autore. L'analisi di esso, insieme col tentativo di fornirne una visione che non lo sleghi ai precedenti, è ciò che sarà attuato nel terzo capitolo di questo lavoro.

---

<sup>947</sup> G. CUSINATO, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, op. cit., p. 30. Il giudizio espresso da Fries e Hildebrand sull'ultima fase scheleriana può essere racchiuso in queste poche righe: «confrontati con i lavori precedenti, le opere di Scheler dopo il 1922 mostrano una notevole decadenza filosofica» (D. V. HILDEBRAND, *Die Menschheit am Scheideweg. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge*, op. cit., p. 10).

# CAPITOLO III

## ANTROPOLOGIA FILOSOFICA E METAFISICA

### NELL'ULTIMO SCHELER

## 12. L'ultimo Scheler

### 12.1 La tesi della rottura

Avevamo concluso il capitolo precedente con le parole di G. Cusinato che invitavano ad una rilettura dell'ultima fase scheleriana, che abbandoni i manicheismi della critica canonica. Riteniamo necessario aprire questo capitolo riportando il testo integrale del saggio del critico, che più di tutti, almeno in Italia, si è profuso per una reinterpretazione dell'ultima fase del pensiero dell'autore.

È necessario «un ripensamento e una presa di distanza da quella sorta di condanna, quasi unanime, che è stata pronunciata, a partire da Hildebrand e Fries, nei confronti della metafisica dell'ultimo periodo. Tale interpretazione canonica ha, a mio avviso, esaurito la propria spinta propulsiva e oggi dimostra di non riuscire ad andare oltre un determinato confine se non al prezzo di contraddire gli snodi teoretici fondamentali della filosofia scheleriana. Da questa situazione certamente il primo responsabile è Scheler, o meglio lo stato in cui rimase il suo lavoro alla sua morte prematura avvenuta nel maggio del 1928; la pubblicazione condotta a termine da Frings di una parte del *Nachlass* e in particolare l'uscita nel 1979, del Bd. XI, ha permesso l'insorgere d'un nuovo spirito interpretativo tendente a leggere Scheler senza complessi di inferiorità nei confronti di Husserl e Heidegger, e soprattutto a comprendere il pensiero di Scheler nella sua compiutezza, piuttosto che a contrapporre differenze, che certo permangono, fra i vari periodi, col fine implicito di tracciare una sorta di confine fra uno «Scheler positivo» e uno «Scheler

negativo». Questi confini ideologici non servono più. Francamente mi sembra poco interessante, se non perfettamente inutile, domandarmi se Scheler sia stato un buon filosofo solo finché è rimasto “cattolico”, o all'opposto contestare il cattolicesimo in nome degli esiti della filosofia scheleriana. È giunto il momento invece di avvicinarsi all'operare di questo filosofo superando contrapposizioni e veti reciproci, sorti negli anni Venti, e questo perché egli stesso ne era essenzialmente già al di fuori»<sup>948</sup>.

Accogliere questa parenesi di Cusinato ha senso solo qualora si colga l'estrema portata dell'orientamento metodologico che le è al fondamento. Personalmente lo ritengo sintetizzabile in questi tre punti: 1) Rifiuto dell'interpretazione canonica; 2) Necessità di approntare il tentativo di un'esegesi differente, che prenda in considerazione l'intera opera postuma dell'autore, relandola agli scritti precedenti; 3) Estraneità di Scheler a visioni unilaterali volte a leggere la sua speculazione secondo categorie che non gli appartengono.

Fatto tesoro di queste indicazioni, occorre ora esaminare dove conducano, verificando se la strada che esse additano sia percorribile o meno. Iniziamo col dire che è Scheler stesso a rivendicare in due diverse opere l'unità della propria meditazione. Nella prefazione alla terza edizione del *Formalismus*, datata 1926, l'autore, analizzando le trasformazioni incorse nella sua speculazione, sente il dovere di «sottolineare il fatto che i pensieri formulati nel presente lavoro non sono stati toccati dalla riformulazione della sua posizione metafisica di base; al contrario essi costituiscono alcune delle ragioni e dei motivi spirituali che hanno indotto a un tale cambiamento di prospettiva»<sup>949</sup>. Testimonianza preziosa, questa, se si considera il contesto da cui è scaturita: è lo Scheler della terza fase che è chiamato a riflettere sull'opera maggiore del periodo precedente. L'autore non solo afferma chiaramente che la lascerebbe intatta, tranne, come vederemo, per alcuni paragrafi che di seguito elenca, ma asserisce esplicitamente che le cause delle mutazioni speculative sopravvenute devono essere rintracciate proprio in essa. Si tratta,

---

<sup>948</sup> G. CUSINATO, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, op. cit., p. 30.

<sup>949</sup> M. SCHELER, *Prefazione alla terza edizione*, in M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 12.

insomma, di un invito manifesto a leggere il proprio pensiero secondo categorie unitarie.

Il secondo passo è invece estrapolato da *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, saggio fondamentale della terza fase. In esso Scheler dichiara:

«Da più parti mi è stato espresso di vedere pubblicata a parte la conferenza *La posizione particolare dell'uomo*, conferenza che avevo tenuto nell'aprile del 1927 a Darmstadt in occasione del convegno della *Scuola di Saggezza* [...]. Qui veniamo incontro a tale desiderio. Al lettore che volesse approfondire le varie fasi in cui si sono sviluppate le mie idee su questo importante tema raccomando di leggere nel seguente ordine: 1) il saggio *Sull'idea dell'uomo* [...]. Inoltre il saggio *Il risentimento nell'edificazione delle morali* [...]; 2) i brani sullo stesso argomento rintracciabili nell'opera: *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*»<sup>950</sup>.

L'elencazione prosegue con saggi del 1926 in poi. È inutile dire che, a mio parere, i due testi sono perfettamente complementari: nel primo, si riflette su un'opera del secondo periodo, a partire da quelle del terzo; nell'altro su un saggio del terzo in relazione alle opere del secondo. I risultati sono affatto convergenti.

Ciononostante larga parte della critica non ha tenuto conto di queste asserzioni scheleriane, conformandosi sostanzialmente alla tesi della rottura, avanzata per primo da D. v. Hildebrand nel 1928.<sup>951</sup> Nel suo *Max Schelers Stellung zur Gedankenwelt*, rammaricandosi per «l'enorme declino filosofico dell'autore»<sup>952</sup>, questi affermava: «c'è una rottura (*Bruch*) nella sua filosofia, che più radicale non potrebbe essere pensata, una rottura ingiustificata. Essa può essere capita solo a partire dall'uomo Scheler, dalla tragicità complessiva della sua natura e del suo destino di vita»<sup>953</sup>. Scheler si sarebbe sentito pienamente cattolico fino al 1922, anche se non lo fu mai pienamente, dopodiché, per giustificare la sua incapacità di seguire il dettame ecclesiastico, dovuta alla

---

<sup>950</sup> M. SCHELER, *Prefazione*, in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 86.

<sup>951</sup> L'articolo cui mi riferisco è *Max Schelers Stellung zur Gedankenwelt*, apparso per la prima volta nella rivista *Der katholische Gedanke* nel 1928 e poi compreso in D. VON HILDEBRAND, *Die Menschheit am Scheideweg. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge* op. cit., pp. 605-622.

<sup>952</sup> *Ibi*, p. 610.

<sup>953</sup> *Ibi*, p. 608.

separazione con Märkt Furtwängler e al non riconoscimento di questa da parte della Chiesa, avrebbe riversato i propri sensi di colpa nell'elaborazione di una concezione panteista, in cui si subordinava lo spirito all'impulso vitale, «wie es etwa Klages vertritt»<sup>954</sup> – aggiunge Hildebrand.

Sebbene ridurre le ragioni di una *Wendung* meramente a motivazioni di carattere personale, senza nemmeno tentare di riconoscere quelle teoretiche, sia di per sé un procedimento ermeneuticamente scorretto, l'impostazione hildebrandiana si affermò immediatamente.<sup>955</sup> Fries ne fu l'epigono più eminente, marcando quel manicheismo tra lo Scheler cattolico della seconda fase e quello panteista dell'ultima. Il primo fu definito «il punto di inizio della moderna filosofia cattolica della religione, sia da un punto di vista storico che oggettivo»<sup>956</sup>; le parole destinate all'ultimo Scheler sono invece queste:

«Scheler [...] che fu in grado di innalzare il Cristianesimo ad una questione filosofica di primo rango, affrontandola dalla prospettiva dello spirito e del cuore umano e rendendola visibile ai filosofi e ai credenti, Scheler, che a tanti dischiuse la via in questo ambito, smarri egli stesso, tragedia senza uguali, il regno dello spirito e della fede, volgendosi alla fine, nel terzo e ultimo periodo della sua vita, verso una filosofia che

<sup>954</sup> *Ibidem*. Contro questo accostamento di Hildebrand parla chiaro un passo di *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, in cui Scheler critica proprio la posizione di Klages: «non lo spirito, ma solo l'“intelletto” iper-sublimate, che Klages scambia con lo spirito, è esso in certa misura il nemico della vita; l'“intelletto” privo di saggezza”, senza idee razionali superiori e senza valori» (M. SCHELER, *L'uomo nell'epoca del livellamento*, in M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, op. cit., p. 296). Inoltre un'intera parte di *Die Stellung* è dedicata alla critica alla dottrina klagesiana (M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., pp. 172-175). Sui problemi privati di Scheler dopo la rottura con la chiesa, negli anni in cui fu docente di filosofia e sociologia e direttore dell'istituto di scienze sociali a Colonia, ruoli che aveva ottenuto, per altro, grazie all'interessamento degli ambienti cattolici (su questo specifico punto si cfr. W. MADER, *Max Scheler. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt von Wilhelm Mader*, op. cit. pp. 92 e ss.), si cfr. il testo J. R. STAUDE, *Max Scheler, 1874-1928. An intellectual portrait*, op. cit., pp. 137 e ss.

<sup>955</sup> È da annoverare la notevole eccezione di N. Hartmann che nel necrologio di Scheler affermò: «Gli si rimproverò il cambiamento delle sue concezioni metafisiche, considerandolo un'apostasia, una specie di tradimento [...]. L'interiore consequenzialità che gli stava dietro era difficile da percepire per chi guardava dal di fuori». Cfr. N. HARTMANN, *Max Scheler*, in G. FERRETTI, *Scheler*, in AA.VV., *Questioni di storiografia filosofica. Il pensiero contemporaneo*, op. cit., p. 104.

<sup>956</sup> H. FRIES, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten. Eine problemgeschichtliche Studie*, op. cit., p. 23. Nonostante questo panegirico, Fries pone in essere un'interpretazione del secondo periodo che avrà conseguenze deleterie per l'intera esegesi scheleriana. Come ricorda infatti Cusinato: «nel tentativo di esaltarlo Fries consegna un'immagine del periodo “cattolico” che offrirà continui argomenti ai critici di Scheler: l'essere viene contrapposto al valore e quest'ultimo viene inteso come un oggetto ideale che dimora in una sorta di Iperuranio» (G. CUSINATO, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, op. cit., p. 143).



non era stata determinata da niente, se non da Scheler stesso, e condotta *ad absurdum*: una filosofia panteistica, irrazionale ed evoluzionistica nel significato di Schelling e E. von Hartmann»<sup>957</sup>.

Anche uno spirito fine come quello di Cassirer non va oltre l'impostazione hildebrandiana. In un saggio del 1930 l'autore di *Philosophie der symbolischen Formen* ripropone infatti la visione dualista dell'ultimo Scheler, pur facendo una duplice ammissione, ossia che per la sua interpretazione si è basato quasi esclusivamente su *Die Stellung des Menschen im Kosmos* e che, essendo l'antropologia di Scheler rimasta a uno stadio frammentario, «un'esposizione, una interpretazione e una considerazione critica di questi pensieri fondamentali rimane ovviamente un'impresa arrischiata»<sup>958</sup>. Impresa arrischiata, certamente, soprattutto per il fatto che all'epoca dell'articolo era stato pubblicato ben poco

---

<sup>957</sup> H. FRIES, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten. Eine problemgeschichtliche Studie*, op. cit., p. 109. A quanto detto, devono essere aggiunte le posizioni di Wittmann, secondo cui ogni cosa veritiera della filosofia scheleriana era già stata detta, «mentre ogni cosa nuova è falsa» (M. WITTMANN, *Max Scheler als Ethiker. Ein Beitrag zur Geschichte der modernen Ethik*, op. cit., p. 98). Wust parla della mutazione del pensiero dell'autore come di un'«immane catastrofe (*ungeheure Katastrophe*)», in quanto si ricadrebbe in un contraddittorio irrazionalismo (P. WUST, *Max Schelers Lehre vom Menschen*, op. cit., p. 137); ed «è solo con senso di sofferenza che ci si può accostare oggi alle macerie di questo spirito filosofico» (*ibi*, p. 260). Il critico afferma, altresì, di non comprendere come Scheler possa presentare l'uomo come un animale, che poi, chissà come, riesce a provare meraviglia ed elevarsi al di sopra di tutti gli altri esseri viventi (cfr. *ibi*, pp. 200-201). Anticipiamo che la nostra interpretazione dell'antropologia scheleriana potrebbe fornire una spiegazione alle perplessità avanzate da Wust. Heinemann, descrive, da parte sua, quest'ultima fase scheleriana come «metafisica-pagana» (F. HEINEMANN, *Neue Wege der Philosophie. Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, op. cit., p. 534). Kuhn afferma che l'autore trasferisce la tradizionale dualità tra Dio e mondo in «una dualità dinamica immanente al mondo stesso di determinazioni e fattoti effettivi, spirituali e ideali e impulsivi e reali» (H. KUHN, *Max Scheler als Faust*, in AA. VV., *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, op. cit., p. 35). Buber parla al contrario di un dualismo di impostazione gnostica: «Questo dualismo, nutrito della filosofia di Schopenhauer, rinvia infine alla rappresentazione gnostica dei due dei originari, un dio inferiore, affine alla materia, il quale crea il mondo, e un dio superiore, puramente spirituale, il quale redime il mondo. Con questa differenza: che i due dei sono divenuti nel pensiero di Scheler gli attributi dell'unico fondamento del mondo» (M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, a cura di I. Kajon, Marietti, Genova-Milano 2004, p. 95). Per Buber, in sintesi: «il “fondamento del mondo” di Scheler, dunque, non è che uno degli innumerevoli tentativi gnostici di togliere al Dio biblico il suo mistero» (*ibi*, p. 98). Sulla falsariga dell'interpretazione dualistica si immette anche Gehlen: «il modello [di Scheler] era grandioso e convincente, tuttavia rimaneva un insuperabile dualismo tra l'aspetto biologico e quell'altro, quel principio completamente opposto alla vita, ossia lo spirito» (A. GEHLEN, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1990, p. 209). Mi permetto di citare infine le parole di Gadamer, che più di tutte sembrano raccogliere l'eredità interpretativa di Hildebrand: «quando parlava del dualismo di impulso e spirito e dell'importanza dello spirito “puro” egli, per così dire, non faceva che tirare le somme della propria natura caoticamente disarmonica» (H. GADAMER, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, op. cit., p. 61).

<sup>958</sup> E. CASSIRER, «Spirito» e «vita» nella filosofia contemporanea, in E. CASSIRER, *Spirito e vita*, a cura di R. Racinaro, Edizioni 10/17, Salerno 1992, p. 104.

del lascito scheleriano, eppure Cassirer non va per il sottile: «ciò che rende la soluzione di Scheler così caratteristica e, al primo sguardo, così paradossale e straniante è il fatto che egli non cerca in nessun modo di superare o di conciliare il dualismo tra “vita” e “spirito”, e che però, ciononostante, egli abbozza un'immagine del significato e del senso di questo dualismo, di questa scissione originaria dell'essere in se stesso, completamente diversa da quella della metafisica tradizionale»<sup>959</sup>. Impostando la problematica in questo modo, su un'insanabile contrapposizione dualistica, è comprensibile allora domandarsi:

«se vita e spirito, appartengono a due mondi completamente diversi, se essi, in base alla loro essenza e alla loro origine, sono reciprocamente del tutto estranei – com'è possibile che, ciononostante, compiano una *prestazione* completamente unitaria, che essi collaborino e s'incastano nella costruzione di un mondo specificamente umano, del mondo del “senso”? Questo incastrarsi – per usare un'espressione che Lotze una volta ha coniato in un'altra connessione gnoseologica – non è nient'altro e non è niente di più che un “caso fortunato”? Com'è possibile concepire che le forze della vita, le forze pulsionali puramente vitali nel senso di Scheler, si lascino deviare dal proprio cammino e che essi imbocchino quell'altro, anzi quella direzione completamente opposta che il comando dello spirito indica loro?»<sup>960</sup>.

La verità è che Cassirer ha ragione; fin quando vita e spirito vengono concepiti in opposizione, l'una demoniaca ed estremamente potente, l'altro impotente e latore di valori, vi è ben poco da discutere: «come potrebbe [infatti] la vita anche soltanto *vedere* le idee, che lo spirito pone innanzi e indirizzare la sua corsa in base ad esse come se fossero delle costellazioni se, in base alla sua essenza originaria, va determinata come semplice impulso, cioè come specificamente cieca allo spirito? Se, nell'ambito dell'antropologia scheleriana, si vuole trovare una risposta a questa questione, allora si deve, a quanto sembra, osare il salto nel buio»<sup>961</sup>. La conclusione, per altro ineccepibile, di queste riflessioni è che l'ultimo Scheler, nell'elaborazione di «quella differenza insuperabile,

---

<sup>959</sup> *Ibi*, p. 105.

<sup>960</sup> *Ibi*, p. 111.

<sup>961</sup> *Ibi*, p. 112.

quell'antitesi che sussiste tra la regione dello spirito e quella della “vita”»<sup>962</sup>, in cui «ciò che [...] dà allo spirito, deve sottrarlo alla vita; ciò che concede a questa, deve negarlo a quella»<sup>963</sup>, ricada, nonostante la mutazione della sua visione, ancora «nel linguaggio di una metafisica realistica»<sup>964</sup>, che concepisce lo spirito come «oggettività, determinabilità da parte dell'esser-così delle cose stesse»<sup>965</sup>. Eppure nell'esegesi di Cassirer vi sono aspetti che non convincono. Concesso anche che dalla sola lettura di *Die Stellung des Menschen im Kosmos* possa trasparire un dualismo così marcato, regge ancora questo tipo d'impostazione dinnanzi alla disamina del pensiero scheleriano nella sua globalità? O anche solo di fronte ad un'analisi complessiva dell'ultima fase, condotta portando avanti uno studio che prenda in considerazione tutti gli scritti dal '22 in poi, e non solo uno di essi, quest'ultimo per di più concepito per una conferenza, in cui all'autore era richiesta un'estrema sintesi?<sup>966</sup> È possibile, infine, che un autore che si sia opposto così strenuamente ad ogni sorta di dualismo (basti pensare ai numerosi passi in cui si critica la dottrina di Descartes), e che senza dubbio non era da reputarsi, all'epoca della *Wendung*, un principiante della filosofia, inesperto nel comprendere le necessarie consequenzialità della propria impostazione, sia poi ricaduto in un impianto teoretico dualista, oltretutto estremamente aporetico come Cassirer ha sufficientemente dimostrato?

---

<sup>962</sup> *Ibi*, p. 122.

<sup>963</sup> *Ibi*, p. 123.

<sup>964</sup> *Ibi*, p. 126.

<sup>965</sup> *Ibi*, p. 124. A tal riguardo, simile all'interpretazione di Cassirer è quella di Buber per cui, secondo la sua impostazione di opposizione tra spirito e vita, Scheler dovrebbe conferire una qualche forma di potenza allo spirito: «È un'intima contraddizione nella concezione scheleriana del fondamento del mondo affermare che in esso lo spirito è originariamente impotente. Il fondamento del mondo “disinibisce”, egli dice, l'impulso affinché questo possa produrre il mondo e affinché così lo spirito si attui nella storia di questo mondo. Ma, con quale forza il fondamento del mondo aveva frenato il suo impulso, e con quale forza ora lo libera se non con la forza di quello dei suoi due attributi che è proteso alla realizzazione, l'attributo della *deitas*, dello spirito? L'impulso non può produrre da sé il potere che lo mantiene frenato; e se esso deve avere libero corso, ciò può avvenire soltanto per mezzo di un potere tanto superiore al suo che esso ha potuto mantenerlo sotto l'azione frenante. La concezione che Scheler ha del fondamento del mondo esige perciò un'originaria e predominante potenza dello spirito, una potenza così grande da poter tanto trattenere quanto liberare ogni forza dinamica da cui sorge il mondo. Si potrebbe obiettare che ciò, appunto, non sia una potenza propriamente positiva e creatrice. Ma questa obiezione poggia sulla confusione tra potenza e forza, confusione in cui certo Scheler stesso cade molte volte» (M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, op. cit., p. 97). Interpretando dualisticamente, anche Gehlen afferma di non riuscire a comprendere come la vita possa tollerare un principio ad essa opposto, lo spirito: «l'uomo appare come un architetto che edifica la “cultura” con materiale da costruzione naturale. Questo è ora assolutamente giusto, tuttavia non era stato possibile ricavarlo dal modello di Scheler, dove non si capiva perché mai la vita tollerasse o sopportasse in generale un principio ad essa opposto» (A. GEHLEN, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, op. cit., p. 210).

<sup>966</sup> Della genesi di *Die Stellung des Menschen im Kosmos* ci occuperemo nei paragrafi seguenti.

Rispondere a tali questioni, per le finalità immanenti al nostro lavoro, è cruciale, anche perché all'impostazione interpretativa che legge l'ultimo periodo alla luce di un panteismo, che si sostanzia in un dualismo irrazionale di *Geist* e *Drang*, si sono conformati anche ottimi studiosi italiani che, sotto altri aspetti, hanno fornito invece pregevoli contributi all'esegesi scheleriana e che personalmente ho ritenuto una inestimabile fonte di riflessione. Tra tutti cito Ferretti, Padellaro, Pedroli, Lambertino. Il primo afferma che l'ultimo Scheler giunge chiaramente «ad una visione dualistica del fondamento del mondo, sotto la pressione di una crescente valutazione dei fattori impulsivi nella dinamica della vita umana e della storia»<sup>967</sup>. Padellaro elabora invece un discorso più ampio che si conclude sostanzialmente con una stroncatura della terza fase scheleriana:

«nelle pagine che si iscrivono nella fede teistica, con una sorta di accanimento accorato, che per chi abbia sott'occhio tutta la linea del suo pensiero acquista sapore profetico, egli ha cercato di distruggere una per una tutte le tesi che avrebbe accolto in seguito. Laddove, nelle opere a cui ha affidato l'ultimo suo pensiero, sorprende l'assenza di una critica altrettanto vivace alle posizioni e alle idee abbandonate: le nuove posizioni sono accettate con lo stesso ingenuo ardore delle prime verità che si affacciano allo spirito. Talché chi volesse designare la parabola del pensiero scheleriano, ignorando l'ordine cronologico dei suoi scritti, anteporrebbe, senza esitare, gli ultimi ai primi. È questa la ragione per cui, a nostro vedere, più che di fronte a una frattura, che opponga a un primo e a un secondo sistema a quello estraneo, più che di fronte a un'evoluzione, che da alcune proposizioni entusiasticamente accettate altre ne tragga più criticamente valutate, noi ci troviamo di fronte a un vero e proprio processo involutivo, tanto più sorprendente quanto più brusco, almeno in apparenza»<sup>968</sup>.

Secondo Pedroli, in Scheler è stata sempre presente una fluttuazione fra la purezza dello spirito e il suo mescolarsi al reale, fluttuazione che avrebbe condotto poi allo scacco della

---

<sup>967</sup> G. FERRETTI, *Max Scheler. Filosofia della religione*, op. cit., p. 325.

<sup>968</sup> R. PADELLARO, *Itinerario teoretico di Max Scheler*, in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, a cura di R. Padellaro, Fabbri Editori, Milano 1970, p. 24.

sua filosofia. L'autore avrebbe infatti preteso l'assolutizzazione dei contenuti assiologici, imponendoli alla realtà, la quale li avrebbe invece rigettati: «questo rifiuto – commenta il critico – rappresenta lo scacco della sua filosofia. Di fronte allo scacco Scheler ha reagito in modo inaspettato. Anziché sottoporre ad una seria critica i principi basilari della sua filosofia, per assicurarsi che non si celasse in alcuno d'essi l'origine del suo contrasto insanabile con la realtà, egli ha senz'altro preso atto di questo contrasto e lo ha assolutizzato in un dualismo di spirito impotente e di realtà cieca»<sup>969</sup>.

Anche Lambertino, infine, si conforma sostanzialmente a tali interpretazioni, sostenendo che «alla volontà creatrice e libera, come attributo dello spirito divino [...] farà così riscontro, nell'ultima filosofia, l'“impotenza dello spirito” come tale e l'“impulso divino”, in una visuale dualistica che vede l'assoluto costituito dal *Geist*, che è ragione, e da un *irrationaler Drang*, e in una visuale irrazionalistica che vede sottratto l'intero campo alla realtà a una possibile relazione conoscitiva con lo spirito personale»<sup>970</sup>. Del resto, la stessa divinizzazione dell'uomo andrebbe letta «in una dimensione di dialetticità direttamente proporzionale all'umanizzazione di Dio» cosicché «da una concezione teomorfica dell'uomo si passa, così, fatalmente, a una concezione antropomorfa di Dio»<sup>971</sup>. In sintesi, «l'ultima filosofia di Scheler, caratterizzata dall'*Aktdeificatio* e implicante una partecipazione al divenire del compimento degli atti proprio di Dio, non poteva non correlare il divenire di Dio al divenire dell'uomo, in un contesto in cui la filosofia si tramutava in una filosofia della vita di tipo immanentistico-irrazionalistico-evoluzionistico»<sup>972</sup>.

Come è facilmente arguibile, la mia posizione si differenzia da quella degli studiosi qui citati. Tuttavia per verificare quanto le loro intuizioni siano ancora valide, è necessario sottoporle alla lettera dei testi scheleriani, a partire dal più famoso di essi, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*.

---

<sup>969</sup> G. PEDROLI, *Max Scheler. Dalla fenomenologia alla sociologia*, op. cit., p. 116.

<sup>970</sup> A. LAMBERTINO, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, op. cit., p. 476.

<sup>971</sup> *Ibi*, p. 477. È da rilevare contro questa visione che Scheler ha sempre considerato assurdo qualsiasi antropomorfismo divino.

<sup>972</sup> *Ibi*, p. 478.

## 12.2 La questione della Ohnmacht des Geistes: critica alla teoria classica e a quella negativa dell'uomo

Il problema della vita, come si è visto durante questa trattazione, ha avuto sempre un influsso notevole sulla speculazione scheleriana; lo documenta eccellentemente il saggio del 1913 *Versuche einer Philosophie des Lebens*, dedicato all'analisi delle filosofie di Nietzsche, Bergson, Simmel, Dilthey. Nelle pagine iniziali l'autore dichiara espressamente che cosa con l'espressione *Philosophie des Lebens* vuole indicare: «ciò che si intende con questa definizione generica (ed è per l'appunto la sua ambiguità a fare presa sugli spiriti giovani, facendone il contrassegno di una attuale esigenza della mentalità e delle aspirazioni della nuova generazione nell'ambito della più elevata cultura europea) è precisamente una filosofia, ove la specificazione della “vita” è un *genitivus subiectivus*, che sta ad indicare una filosofia che scaturisce dalla pienezza della vita, o meglio, dalla pienezza dell'esperienza della vita», cioè dall'atto «della vita vissuta profondamente creativo, che, quando consideriamo gli “*Erlebnisse*” trascorsi, è già volto verso nuovi contenuti ove balena e ove appunto diventa accessibile all'esperienza»<sup>973</sup>. La convinzione scheleriana è che ogni afflato teoretico retamente indirizzato verso il problema del reale, dopo le analisi delle personalità sopracitate, non possa più escludere la problematica del *Leben*. Il binomio *Leben-Realsein* diviene dunque il tarlo speculativo che corroderà alcune concezioni, inducendo ad un ripensamento graduale dei portanti strutturali della propria teoresi.

Sebbene sia corretto parlare di un processo progressivo (il concetto di sviluppo o di evoluzione dalle posizioni pregresse è stato varie volte sottolineato in questo lavoro), la manifestazione evidente della riformulazione di alcune concezioni si concreta soltanto nell'ultima fase speculativa, in cui la relazione sussistente tra le istanze del *Geist* e quelle del *Leben* costituirà la piattaforma a partire dalla quale dovrà essere indagata ogni altra sfera della filosofia, comprese l'antropologia e la metafisica. Partiremo quindi proprio dall'analisi di questa problematica, per poi avanzare da tale nucleo sino ai cerchi periferici, per trattare anche i margini dell'ultima speculazione scheleriana.

---

<sup>973</sup> M. SCHELER, *Tentativi per una filosofia della vita*, in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, op. cit., pp. 81 e s.

Secondo lo schema metodologico che gli era abituale, Scheler inizia la propria trattazione del concetto di *Geist*, disaminando le concezioni che si erano imposte nella storia della filosofia:

«la prima di queste teorie – afferma – sviluppata dai greci, assegna allo spirito non solo forza attività, ma addirittura la misura massima di potere e di forza: noi designeremo tale concezione come la *teoria “classica”* dell'uomo. [...] La *seconda* concezione, che si oppone alla precedente, è invece quella che designeremo come *teoria “negativa”* dell'uomo. Essa rappresenta l'opinione opposta: quella secondo cui lo spirito stesso (nei casi in cui tale concetto venga ancora tollerato) – o comunque tutte le attività umane generatrici di cultura, incluso quindi ogni atto morale, ogni atto logico, di contemplazione estetica o di creazione artistica – *scaturisce esclusivamente attraverso quel “No”*»<sup>974</sup>.

Scheler ovviamente rifiuta entrambe. La più pericolosa è tuttavia la prima, poiché «domina in modo quasi incontrastato tutta la *filosofia occidentale*»<sup>975</sup>. Originatasi, come si è detto, dalla concezione greca di spirito, essa postula l'autopotenza (*Selbstmacht*) dell'idea, assegnando a questa forza (*Kraft*), attività (*Tätigkeit*) e capacità d'agire (*Wirkfähigkeit*). Qualunque configurazione abbia assunto – tanto quella platonico-aristotelica in cui le idee sono intese come forze plasmatrici in grado di foggare da un *μη ον* le cose mondane, tanto quella del teismo giudaico-cristiano per cui Dio è spirito puro, onnipotente e volere creatore, tanto quella panteista di Fichte ed Hegel secondo cui la storia del mondo si ridurrebbe all'autoesplicitazione dell'idea divina conformemente alla legge dialettica – il suo errore è sempre il medesimo: «attribuire allo spirito e all'idea un *potere originario*»<sup>976</sup>.

Le due forme principali in cui si presenta sono la teoria dell'anima-sostanza (*Seelensubstanz*), che a sua volta si fonda sull'utilizzo improprio della categoria di cosa (*Dingkatégorie*) esterna, oppure sulla distinzione tra materia e forma applicata alla

---

<sup>974</sup> M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 143. Per le questioni interpretative, di cui si è detto in precedenza, nelle mie citazioni farò riferimento sempre a questa edizione di Cusinato tratta dall'originale del '28.

<sup>975</sup> *Ibi*, p. 149.

<sup>976</sup> *Ibidem*.

relazione anima-*Leib*. Obietta tuttavia Scheler, rinviando al proprio concetto di persona, che il centro spirituale umano non può essere concepito come una sostanza; esso è piuttosto un complesso attuale, gerarchicamente ordinato, nel quale, volta per volta, solo un atto è eretto a conduttore e guida. L'errore fondamentale (*Grundirrtum*) della *klassische Theorie*, che peraltro si riverbera sulla stessa *Weltanschauung* complessiva, è quindi quello di ritenere che «il mondo nel quale viviamo sia ordinato fin dall'inizio e *stabilmente* di modo che le forme dell'essere crescano, quanto più sono elevate, non solo in ricchezza di senso e di valore, ma anche in forza e potere»<sup>977</sup>.

Al contrario, afferma Scheler, le categorie ontologiche e assiologiche più elevate sono anche le più deboli: «la sola *corrente di forze e di energie* (*Kräfte- Wirkstrom*) in grado di *realizzare* l'esistenza e l'essenza contingente, non scorre nel mondo dall'*alto verso il basso* bensì *dal basso verso l'alto!*»<sup>978</sup>. Pertanto è possibile sintetizzare l'ordine delle relazioni intercorrenti tanto fra le forme ontologiche e le categorie assiologiche inferiori e le rispettive superiori, tanto tra i rapporti di forza e di potenza in cui queste si realizzano, con il seguente principio: «*l'inferiore è originariamente potente (mächtig) e il superiore originariamente impotente (ohnmächtig)*». Il corollario di tale affermazione è che «ogni forma superiore dell'essere è in rapporto a quella inferiore anche relativamente priva di forze (*kraftlos*), tanto che essa non può realizzarsi attraverso la sua forza propria, ma solo attraverso la forza delle forme inferiori»<sup>979</sup>. Ciò vale in primo luogo per lo spirito, che secondo la concezione scheleriana può acquisire potenza (*Macht*) solo per mezzo delle pulsioni vitali (*Lebenstriebe*), in quello che si chiama processo di sublimazione (*Sublimierung*). Nel corso di quest'ultimo tali pulsioni vitali possono essere comprese e compenstrate nella struttura delle leggi e delle idee dello spirito medesimo, che le guida, di modo che sono in grado di fornire energia. Eppure, precisa Scheler, e questo è lo snodo cruciale, «*per sua natura e fin dall'inizio lo spirito non possiede nessuna energia propria*»<sup>980</sup>. È quindi impotente; può solo determinare le essenze e le parti essenziali della formazione del mondo, mai creare la realtà, ruolo che spetta ad un secondo principio

---

<sup>977</sup> *Ibi*, p. 150.

<sup>978</sup> *Ibi*, p. 151.

<sup>979</sup> *Ibi*, p. 152.

<sup>980</sup> *Ibidem*. Si cfr. anche M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 3: *Philosophische Anthropologie*, GW XII, op. cit., pp. 57-59. Sul concetto di sublimazione si cfr. *ibi*, pp. 235 e ss.



ontologico, il *Drang*.

In base a questa impostazione, la maggiore potenza compete ai centri di forza (*Kraftzentren*) della sfera inorganica, che rappresentano i punti inferiori di attività del *Drang*. Essi sono ciechi nei confronti delle idee, delle forme e delle figure, per cui la loro interazione risponde ad una legalità meramente stocastica e contingente, assolutamente non ontologica. Non è pertanto l'intelletto a essere il legislatore della natura, ma l'essere vivente che immette nella realtà mondana una struttura di leggi, poi colta dall'intelletto: «da un punto di vista ontologico dietro il *caos* del contingente e dell'arbitrario non c'è la legge, casomai si può dire che dietro la legge di tipo formal-meccanico c'è il *caos*»<sup>981</sup>. È un assioma, questo, che regge ogni sfera dell'essere; ragion per cui lo stesso processo di sublimazione deve essere considerato alle fondamenta di tutti gli eventi della natura, anche del più complesso di tutti, il divenir-uomo (*Menschwerdung*). Anzi, afferma Scheler, quest'ultimo rappresenta «l'estremo processo, finora avvenuto, di *sublimazione della natura*»<sup>982</sup>.

Quanto detto vale anche per la storia dell'umanità. Il tanto decantato potenziamento (*Ermächtigung*) della ragione è dovuto unicamente ad una progressiva appropriazione delle idee e dei valori da parte degli impulsi vitali. Il ruolo dello spirito, quindi, e dello stesso volere umano va rianalizzato dalle basi: essi possono solo «orientare e dirigere (*leiten und lenken*), in particolare lo spirito come tale può soltanto porre davanti alle potenze pulsionali (*Triebmächten*) le idee, mentre la volontà può rivolgere o sottrarre alle tendenze pulsionali (che devono però già essere presenti) quelle rappresentazioni che possono realizzare e concretizzare quelle stesse idee»<sup>983</sup>. In questo senso sarebbe assurdo pensare che ci possa essere qualsiasi conflitto diretto tra puro volere e potenze pulsionali; si conforma a questa legalità ineludibile il fatto che «la volontà realizza il contrario di ciò che vuole quando essa, anziché tendere ad un bene superiore la cui realizzazione sia al contempo capace di far dimenticare il peggio, e quindi di *attirare* le energie dell'uomo, si cimenta piuttosto nella *lotta* per la negazione diretta di una pulsione, il cui fine viene giudicato dalla coscienza sbagliato». È per tale ragione che l'uomo non è in grado di

---

<sup>981</sup> M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 153.

<sup>982</sup> *Ibi*, p. 154.

<sup>983</sup> *Ibi*, p. 155.

lottare contro quelle pulsioni che giudica riprovevoli, ma deve stornarle verso certe mansioni a lui accessibili che siano al contempo positive. In conclusione, per Scheler, il «divenir-uomo costituisce il caso *più elevato di sublimazione* a noi noto e nello stesso tempo *la più intima unione di tutte le regioni essenziali della natura (die innigste Einigung aller Wesensregionen der Natur)*»<sup>984</sup>.

L'impostazione scheleriana si ripercuote anche sul principio cosmico: «neppure l'essere che è solo “attraverso se stesso”, e da cui tutto il resto dipende (*nur durch sich selbst und von dem alles andere abhängt*), può possedere, nella misura in cui gli è conferito l'attributo (*Attribut*) dello spirito, in quanto essere spirituale, una qualsiasi forma di potere o di forza originarie»<sup>985</sup>. È l'altro attributo, il *Drang* a poterci dare ragione della realtà: «è *la natura naturans* nell'essere superiore – dice Scheler –, è *l'impulso originario, esso sì onnipotente*, colmo di infinite immagini»<sup>986</sup>.

L'altra dottrina fondamentale che si è imposta nella storia del pensiero è la cosiddetta teoria negativa (*negative Theorie*) dell'uomo: «essa rappresenta l'opinione opposta: quella secondo cui lo spirito stesso (nei casi in cui tale concetto venga ancora tollerato) – o comunque tutte le attività umane generatrici di cultura, incluso quindi ogni atto morale, ogni atto logico, di contemplazione estetica o di creazione artistica – *scaturisce esclusivamente attraverso quel “No”*»<sup>987</sup>. I suoi principali sostenitori sono stati

<sup>984</sup> *Ibi*, p. 156. Come ricorda Cusinato, questo passo di *Die Stellung* dell'originale del '28 differisce in parte dal testo delle *Gesammelte Werke*: «Maria Scheler inserisce qui un'aggiunta che procurerà le critiche di Gehlen: «l'uomo infatti comprende in sé tutti i gradi essenziali dell'esistenza in generale e della vita in particolare, per lo meno delle regioni essenziali, non invece le formazioni contingenti e ancor di meno le distinzioni quantitative» [*Denn der Mensch fasst alle Wesensstufen des Daseins überhaupt, insbesondere des Lebens in sich zusammen – wenigstens den Wesensregionen, nicht deren zufälliger Ausgestaltung und noch weniger quantitativer Verteilung nach*]» (M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, op. cit., p. 64).

<sup>985</sup> M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 156. Ho modificato qui la traduzione di Cusinato che recitava: «neppure l'essere che è solo “attraverso se stesso”, e da cui tutto il resto dipende, può possedere, nella misura in cui viene concepito come semplice essere spirituale, una qualsiasi forma di potere o di forza originarie». Francamente non vedo la ragione della scomparsa del termine *Attribut*, fondamentale, a mio avviso, per una corretta interpretazione di questo passo. Così come presentato, potrebbe lasciare pensare che la divinità, in quanto essere spirituale, è priva di potenza. Nella mia traduzione questo equivoco si dilegua completamente. Oltretutto non si comprenderebbe perché successivamente l'autore parli di un «secondo attributo» dello spirito: dove sarebbe il primo? Conservare l'espressione *Attribut*, è necessario anche per la distinzione della divinità dal *Geist* e *Drang*; questi sono i soli attributi di Dio conoscibili dall'uomo, ma non si identificano con Dio medesimo, che è al di là di entrambi. È questa una precisazione necessaria, che faremo presente più volte nel corso di questa trattazione.

<sup>986</sup> M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 156.

<sup>987</sup> *Ibi*, p. 143.

Buddha, Schopenhauer, Alsberg, Freud. Certo, ammette Scheler, tutti costoro colgono una parte di verità, quando affermano che solamente da quell'atto negativo si compie il potenziamento dello spirito, tuttavia errano nel sostenere che esso discende unicamente da ciò. Il problema basilare che costituisce la loro pecca originaria è quello che

«in esse non vi è alcuna traccia di risposta alla domanda fondamentale: *che cosa* dunque nega nell'uomo? *Che cosa* dunque nega la volontà di vivere? Che cosa reprime la pulsione? Inoltre: in base a quali diverse cause ultime questa energia della pulsione rimossa diviene in alcuni casi nevrosi e in altra viene sublimata in un'attività culturale? Dove viene sublimata? E perché i principi dello spirito coincidono, almeno parzialmente, con i principi dell'essere? Infine: per quale motivo si rimuove e si sublima? Per quale motivo si nega la volontà di vivere? Quali valori ultimi e quale fine ultimo si vuole raggiungere in questo modo?»<sup>988</sup>.

Sono domande, queste, che in quelle dottrine non possono trovare risposta. A uno sguardo attento, ci si accorge che la loro teoresi convoglia ad un vicolo cieco, finendo col presupporre ciò che dovrebbero spiegare, ossia la ragione, lo spirito, etc. Tuttavia – dice Scheler –

«è proprio lo spirito ad orientare la inibizione pulsionale (*Triebverdrängung*): la volontà orientata da idee e valori nega – a tutte le tendenze della vita pulsionale che risultano contrarie a tali idee e valori – proprio le rappresentazioni necessarie alla attività della pulsione, ponendo invece, per così dire a mo' di *esche*, davanti agli occhi di una pulsione impaziente proprio quelle rappresentazioni che risultano più conformi ai propri valori e alle proprie idee, con il fine di coordinare la vita pulsionale spingendola a realizzare il progetto della volontà proprio dello spirito»<sup>989</sup>.

Per chiarire molto più prosaicamente il processo descritto da Scheler è possibile

---

<sup>988</sup> *Ibi*, p. 148.

<sup>989</sup> *Ibidem*.

paragone a quanto avviene tra un fantino (lo spirito) e un cavallo indocile (l'impulso). Immaginiamo che il primo non abbia nessun altro modo di spostarsi se non l'animale (potremmo dire che è impotente); a questo punto deve accertarsi che il cavallo vada nella direzione giusta. Per farlo pone un zuccherino, una carota, etc. (le esche), che lo inducano ad andare dove egli vuole, distogliendo il cavallo da altre immagini che lo potrebbero portare a procedere per direzioni diverse. Il processo di distoglimento, ossia l'inibizione o la disinibizione della pulsione, Scheler lo denomina conduzione (*Lenkung*); quello di porre davanti all'impulso valori ed idee, orientamento (*Leitung*). Il *Leiten* è la funzione primaria dello spirito, il *Lenken* è quella secondaria: ed è la prima a determinare le forme della seconda.<sup>990</sup>

Non riconoscendo al *Geist* né la funzione della *Lenkung* né quella della *Leitung*, la teoria negativa, in ultima analisi, non fa che ridurlo a mera intelligenza tecnica, ad una sorta di blando surrogato del *Leben*, concependolo come un derivato biologico impotente e bisognoso di mezzi artificiali per compensare l'inferiorità organica umana. Tuttavia «questo spirito – sentenzia l'autore – non può scoprire all'uomo né, come *logos*, un nuovo regno dell'essere, né, come amore puro, un regno di valori; esso crea soltanto mezzi e meccanismi sempre più complicati per pulsioni che esso, proprio in tal modo, corrompe e sradica dalla loro armonia naturale»<sup>991</sup>. In altri termini, si concepisce lo spirito come una vera e propria «malattia, [...] una tendenza fondamentale patologica della stessa vita universale»<sup>992</sup>; insomma, «un parassita metafisico, che si inserisce nell'anima e nella vita per distruggerle»<sup>993</sup>. Una visione di questo tipo è da considerare come la conseguenza logica della scissione dualistica tra *Geist* e *Leben* e della loro identificazione rispettivamente con l'intelletto pratico e l'anima. Il primo è ciò che nega il secondo e i suoi valori,

«è un demone, anzi ... il diavolo, il potere che distrugge la vita e l'anima. Spirito e vita, però, in tal caso, non sono due principi ultimi dell'essere che si rinviano reciprocamente, nei limiti in cui la vita,

---

<sup>990</sup> Cfr. M. SCHELER, *Sociologia del sapere*, op. cit., p. 110, n. 29.

<sup>991</sup> M. SCHELER, *Uomo e storia*, in M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, op. cit., p. 283.

<sup>992</sup> *Ibi*, p. 277.

<sup>993</sup> *Ibi*, p. 279.

nell'uomo, e i suoi impulsi sarebbero i fattori di realizzazione delle idee e dei valori spirituali, mentre lo spirito, nell'uomo, sarebbe il fattore di ideazione della vita, che dà la direzione e il fine, bensì appaiono semplicemente come due potenze antagonistiche, anzi opposte»<sup>994</sup>.

La teoria negativa esige dallo spirito troppo poco – negandogli anche la capacità di orientare e condurre –, confluendo quindi in una visione dionisiaca dell'uomo e dell'esistenza in cui la relazione tra il *Geist* e il *Leben* si risolve in un'inevitabile contrapposizione dualistica. Il suo sbocco naturale è il pragmatismo contemporaneo, che Scheler considera la forma di comprensione del reale e la *Weltanschauung* dominante della nostra epoca, ma che tuttavia ribalta i propri presupposti assiologici, finendo con lo svilire la vita stessa.

## 12.3 *Leben* e scienza: la problematica del meccanicismo

### 12.3.1 Critica al pragmatismo

«Oggi la vecchia visione meccanico-materiale della natura appartiene alla storia e non risorgerà mai più. [...] Questo innalzamento della teoria meccanica della natura [...] è stato soltanto una “ideologia” della “società borghese” che cercava di emergere, anzi l'ideologia, la superiore e fondamentale ideologia di questa società»<sup>995</sup>.

Nel luglio del 2010, su *La Repubblica* apparve una notizia il cui titolo mi incuriosì particolarmente: «Newton si è sbagliato, la gravità non esiste»<sup>996</sup>. L'articolo riportava l'intervista a E. Verlinde, fisico olandese-americano che in una serie di conferenze stava facendo discutere il mondo accademico. Lo studioso, cui si devono notevoli contributi alla cosiddetta teoria delle stringhe, affermava che ormai da trent'anni tutte le ricerche

---

<sup>994</sup> *Ibidem*.

<sup>995</sup> M. SCHELER, *Appendici a “Conoscenza e lavoro” (dai manoscritti postumi)*, in M. SCHELER, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, op. cit., p. 308.

<sup>996</sup> *La Repubblica*, 15 luglio 2010. La versione on-line è reperibile sul sito [http://www.repubblica.it/scienze/2010/07/15/news/gravit\\_non\\_esiste-5595002/](http://www.repubblica.it/scienze/2010/07/15/news/gravit_non_esiste-5595002/)

confluivano nell'unico risultato di mettere in discussione la legge che è la base della concezione newtoniana, e che, per riverenza o incapacità di apertura, veniva tuttavia conservata come assioma fondamentale della natura. L'articolo si concludeva in questo modo:

«Pensate all'universo come una scatola dello *scrabble*, il gioco in cui si compongono parole con le lettere dell'alfabeto. Se agitate la scatola e sparpagiate le lettere a caso, c'è una sola possibile combinazione che può darvi una poesia del Leopardi. Una quantità pressoché infinita di combinazioni non hanno alcun significato. Più scuotete la scatola delle lettere più è probabile che il disordine aumenti via via che le lettere si combinano per ordine di probabilità. Questo è il nuovo modo di vedere la forza di gravità, come una forma di entropia. O un “effetto collaterale della propensione naturale verso il disordine”. Se non è chiaro che cosa la sostituirà, e ancora siamo ben lontani dall'immaginare le possibili applicazioni pratiche, su un punto Verlinde è categorico: “Il re è nudo. Da tempo si era capito che la gravità non esiste. Ora è giunto il momento di gridarlo”»<sup>997</sup>.

Adoperando un'immagine un po' abusata, Verlinde dice che il re è nudo. C'è da domandarsi ora a chi si riferisse, chi sia questo re che bisogna detronizzare. Il problema, a mio avviso, non è né Newton né la sua legge di per sé, piuttosto quello che rappresenta. Tutti conosciamo l'aneddoto, propinatoci fin dall'infanzia, della mela che cade, etc. Vero o meno, è considerato uno degli episodi della nascita della fisica moderna; da allora in poi, si è guardato il mondo in un'altra prospettiva, ossia, per così dire, con gli occhi della scienza. Si sono dati per assodati i principi della dinamica e tutto ciò che ne conseguiva; il sapere scientifico in sé, il suo metodo, i suoi risultati hanno ricevuto il vessillo dell'indiscutibilità. La scienza è stata erta ad una sorta di religione del mondo moderno, generando quel fideismo contro cui si scagliava Nietzsche ne *Die fröhliche Wissenschaft*. Già agli inizi del Novecento, ci si accorse che di indiscutibile non c'era proprio niente, che molto era da riscrivere; che le categorie della certezza dovevano cedere il passo a quelle meno rassicuranti della probabilità. Le problematiche generate dalle riflessioni sulla

---

<sup>997</sup> *Ibidem*.

struttura atomica, la relatività einsteiniana dettavano la direzione della fisica moderna. Ora sembra che anche l'ultimo baluardo sia caduto: la legge che quotidianamente crediamo di sperimentare, la più evidente di tutte, quella che anche i bambini conoscono, deve essere rivista. Con essa, aggiungerei, la *Weltanschauung* che le è a fondamento: il meccanicismo. E a noi più che dibattere sulle varie teorie fisiche – non ho, d'altronde, né le competenze né, probabilmente, le capacità per farlo – interessa sapere in base a quali presupposti Scheler avesse preannunciato la dipartita di esso e dell'ideologia che lo sorregge, il pragmatismo, più di ottant'anni prima delle parole di Verlinde; per dirla provocatoriamente: verificare se fosse mera preveggenza o se davvero l'“ideologia della società borghese” fosse già agonizzante.

Scheler comincia la sua critica al pragmatismo con una considerazione sul concetto di lavoro:

«il *pathos* che l'uomo moderno associa al termine “lavoro” e che è divenuto tanto più intenso quanto più questo si è allontanato dalle tradizioni spirituali dell'antichità e del Cristianesimo ed ha cercato di crearsi un'immagine del mondo ed un *ethos* sulla base dei suoi propri presupposti vitali ed esistenziali – un *pathos* che nelle parole del Manifesto dei Comunisti sul lavoro quale “artefice unico di ogni creazione e cultura ha trovato soltanto la sua espressione più vivida – ha esercitato la sua influenza profonda anche sulla concezione filosofica della conoscenza e perfino sull'essenza stessa dell'uomo. Il vasto movimento di pensiero del “pragmatismo”, tanto nella teoria della conoscenza come nella metafisica, ne rappresenta l'attestazione migliore. L'uomo è in se stesso “*homo rationalis*” o piuttosto “*homo faber*”? – questa è la domanda decisiva che si è osato sollevare»<sup>998</sup>.

Come si è visto, secondo l'autore, la causa primaria dell'origine della scienza moderna è da individuare nella mera volontà di dominio della realtà; non vi è alcuna motivazione puramente teoretica a fondamento:

---

<sup>998</sup> M. SCHELER, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, op. cit., p. 95.

«ciò che la teoria della conoscenza può dimostrare con rigore, e cioè che la volontà pura di conoscenza, la logica, la matematica e l'intuizione non ci porterebbero *mai* ad una spiegazione meccanico-materiale o formale dei fenomeni della natura e della psiche [...] – ma nemmeno della natura inorganica e ancor meno della realtà vivente e spirituale – risulta attestato in modo evidente dalla *storia*; e certo in modo tanto più chiaro quanto più da vicino prestiamo attenzione all'origine della moderna concezione del mondo e della natura, ancor meglio: *all'origine* di quelle *forme di pensiero e dell'intuizione che non sono affatto costitutive* “dello spirito umano”, dalla cui funzione vitale si è sviluppata questa concezione del mondo»<sup>999</sup>.

Le forme del pensiero e dell'intuizione proprie del meccanicismo, cui, come si è visto, Scheler ascrive anche le categorie kantiane, sono soltanto uno dei molti modi di pensare razionali e non s'identificano assolutamente con la ragione stessa; per essere più corretti: sono quel «modo di pensare che si “funzionalizza” nelle e in rapporto alle esperienze di un valore superiore del sapere e che la nuova “volontà di potenza” sulla natura, che corrisponde a questo valore, ha selezionato fra tutti i “possibili” tipi di esperienza del mondo, come *uno* possibile»<sup>1000</sup>. Poiché un certo orientamento basato sugli interessi e una determinata *Einstellung* assiologica, con le leggi preferenziali che comporta, in ogni occasione precede generalmente ogni tipo percezione ed intuizione mondana, allora «il “meccanicismo” diventa lo schema anticipatore, in cui la nuova società borghese percepisce la possibile immagine delle cose»<sup>1001</sup>.

I suoi benefici, indubbiamente di notevole portata, derivano dal fatto che, consapevoli di essere in grado, come esseri viventi, di condurre attraverso il movimento spontaneo sia la natura che la psiche verso scopi prefissi, noi uomini ci persuadiamo di poter ricondurre al moto anche alcuni elementi originari dotati di moto locale, quali la massa, gli elettroni, etc. Il mondo diviene in questo modo controllabile, dominabile dalle mani umane. Il meccanicismo non è quindi, per Scheler, né un'architettura teorica meramente artificiosa, né la conseguenza di un tipo di sapere logico-formale applicato al

---

<sup>999</sup> *Ibi*, p. 100.

<sup>1000</sup> *Ibidem*.

<sup>1001</sup> *Ibi*, p. 101.



reale; piuttosto, come afferma F. Bosio: «fra un razionalismo che cerca nel pensiero meccanico una corrispondenza perfetta con la natura, e un convenzionalismo che nelle leggi meccaniche non vuol vedere altro che astrattissime ipotesi di lavoro di carattere pratico e convenzionale, Scheler cerca una via mediana che dia ragione del senso d'essere delle scienze della natura, rispetto la loro intenzionalità ontologica, pur senza affatto sottovalutarla»<sup>1002</sup>. Il convenzionalismo di stampo pragmatista non dà infatti ragione del perché si generino le strutture della spiegazione meccanica della realtà; possiede certamente elementi di verità, ma omette completamente dalla sua teoresi tutta la questione dell'origine di talune categorie. «Se il mondo – dice l'autore – non possedesse – ad una qualsiasi livello della relatività dell'esistenza dei suoi oggetti – neanche *onticamente* un aspetto meccanico-formale, nessuna decisione soggettiva e nessuna volontà di potenza potrebbe isolare un tale aspetto dall'esperienza che se ne fa»<sup>1003</sup>. È solamente quindi la scelta di una certa forma di pensiero, non questa forma in sé, a ricevere un tipo di condizionamento storico-sociale.

Scheler ricostruisce la genesi della *Weltanschauung* meccanicistica, appoggiandosi all'analisi di Husserl. Come questi, è convinto di dover prendere le mosse dalla *Lebenswelt*, intesa come momento primigenio a partire da cui scaturiscono le formazioni della scienza. Infatti «il pragmatismo [...] vede esattamente che la *relazione primaria dell'uomo* – anzi di ogni organismo – *con il mondo* non è affatto teorica ma *pratica*; che quindi ogni *visione “naturale”* del mondo è guidata e sostenuta da motivi pratici»<sup>1004</sup>. Il principio dietro cui si cela ogni meccanicismo non dimora quindi, come sostiene Mach, in una specifica condizione della storia scientifica, ma in una legge di figurazione della *Umwelt* umana, biologicamente vincolata. In effetti, è indubbiamente evidente che vi sono legalità della fisica connesse a inevitabili condizionamenti pratici; ed in questo il pragmatismo smentisce ogni materialismo ingenuo. Qui, per l'autore, risiede tutta la sua legittimità e al contempo la sua potenza teorica. Non lo si può contraddire quando asserisce tali verità. Si può soltanto fare propria la sua conclusione che «l'osservazione meccanica del mondo ed il suo “schema” non sono il risultato della esperienza della

<sup>1002</sup> F. BOSIO, *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, op. cit., p. 228.

<sup>1003</sup> M. SCHELER, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, op. cit., p. 101.

<sup>1004</sup> *Ibi*, p. 149.

nostra sensibilità umana accidentale, ma sono, rispetto a questa, un “*a priori*”. Un *a priori* tuttavia, che vale soltanto per tutta quella possibile esperienza “significativa” o rilevante per i movimenti spontanei volti ad uno scopo di un essere vivente in generale, dunque *da un punto di vista motorio-pratico*»<sup>1005</sup>. Questo *a priori* non ha dunque in nessun modo valore per ogni possibile osservazione del mondo in generale; non è nemmeno un *a priori* razionale, come sosteneva Kant; bensì unicamente un *a priori* «“biologicamente relativo”, “universalmente valido” nei limiti della relatività dell'esserci e dell'essere-così degli oggetti»<sup>1006</sup>. In questo senso non pertiene all'essere umano in quanto tale, ma soltanto all'uomo, inteso come animale fornito di intelletto, ossia all'*homo faber*. In sintesi, la cosiddetta osservazione naturale del mondo diviene un'osservazione scientifica e artificiosa, solo qualora il dominio sulla natura sia consapevole e voluto in quanto reputato come valore superiore, ergendosi così a principio di selezione oggettuale.

L'autore concentra la sua critica su Mach, che ritiene l'esponente maggiore del cosiddetto empirismo pragmatista, le cui radici sono tuttavia rintracciabili già in Kant e Hume. Rinviano alle proprie riflessioni sulla relazione tra la scienza e la *Weltanschauung* naturale, di cui si è discusso, afferma che l'errore, che inficia alla base il sistema machiano, è quello di aver misconosciuto che la legge di formazione e l'ordine di datità della visione naturale del mondo e di quella scientifica sono i medesimi. Mach ha quindi ignorato che la struttura dell'oggettività meccanico-formale è unicamente la legge idealizzata e assolutizzata dell'ordine di manifestazione delle datità della *Weltanschauung* naturale. Non è vero che le sensazioni e le qualità singole sono date primariamente e secondo una modalità meramente ricettiva, per poi essere rielaborate; piuttosto è il contrario: esse

«sono sempre “date dopo” uno *schema* tipico, *pre*-dato dagli atti spontanei *dell'attenzione istintiva*, della predilezione, del pre-interesse, schema che a sua volta non è di tipo sensibile, ma di tipo “intuitivo”. Ed esse sono “date dopo” soltanto fin dove e per quanto sono mezzi per “riempire” concretamente questo schema – in identiche condizioni di stimolazione e in processi nervosi centripeti rigorosamente identici – per

---

<sup>1005</sup> *Ibi*, p. 170.

<sup>1006</sup> *Ibi*, p. 171.

occupare le parti lasciate aperte o vuote; oppure in quanto sono segni dell'esistenza o della non-esistenza di un reale relativo a questo o a quello schema speciale appartenente alla struttura ambientale di un animale»<sup>1007</sup>.

Questa concezione rientra ovviamente in quella più generale che si è discusso nei paragrafi riguardanti la fenomenologia scheleriana, dove, come si ricorderà, si è evidenziato il fatto che, secondo l'autore, sussistono schemi basilari, propri di ogni essere vivente, che rappresentano le forme aprioriche tramite cui questo si relaziona a ciò che è mondano; tra esse il ruolo primario spetta al movimento e alla resistenza. L'*a priori* deve essere quindi interpretato in termini biologici, più che trascendentali o puramente eidetici. La problematica su cui si focalizza la speculazione scheleriana è quindi sempre la stessa: il reale, in questo caso rapportato al *Leben*. Ed è essa a consentire a Scheler di apprezzare il pragmatismo nella sua parte meno ingenua, quando sostiene che l'atteggiamento dell'uomo nei confronti dell'oggettualità non è di tipo teoretico, ma pratico.

Tuttavia i suoi meriti, per l'autore, si esauriscono a quest'aspetto. Il primo errore che compie è quello che si è visto, di non comprendere che la *Weltanschauung* meccanica ha il suo fondamento nelle forme primigenie del comportamento dell'uomo. L'altro, più grave, è nel ritenere che il sapere sia solo in relazione all'azione; al di là di essa non sussisterebbe, dunque, alcun sapere dotato di senso. Del resto, è sufficiente osservare gli animali per rendersi conto della fallacia di questa concezione: sarebbe difatti una pura costruzione posticcia supporre che questi pongano tra lo stimolo e la propria risposta un precedente sapere sugli oggetti. In ultima analisi, la nozione di *Wissen* in quanto tale non racchiude nel modo più assoluto al suo interno una qualche relazione necessaria con l'azione; il pragmatismo non riconosce una siffatta evidenza soltanto perché è avvinto dalla fallace illusione di dover ricondurre qualsiasi cosa a schemi pratici connessi con l'agire. Pur riconoscendo inoltre il dato di fatto che ogni comportamento umano scaturisce da affezioni e sensazioni, concepisce poi queste come originate dalla volontà, aggiungendo pertanto ad elementi originari una componente che non può avere nulla a che fare con essi.<sup>1008</sup>

---

<sup>1007</sup> *Ibi*, p. 172.

<sup>1008</sup> Cfr. *ibi*, pp. 138-139.

Per quanto, senza dubbio, rilevante non è però questo il maggiore errore del pragmatismo. Quello primario, fondamentale, che si ripercuote sulla sua intera impostazione, è, secondo Scheler, la «totale falsificazione delle idee formali di “sapere”, di “conoscenza”, di “verità”»<sup>1009</sup>; il negare che il *Wissen* debba essere concepito come un rapporto ontologico di «partecipazione di un essente all'essere-così di un altro essente, senza modificazione di quest'essere-così»<sup>1010</sup>. Ciò che è saputo «diviene “parte” di colui che “sa”, ma senza che questo implichi che esso si sposti sotto un qualche aspetto dalla sua posizione o senza che venga in un qualche modo modificato»<sup>1011</sup>. Ne deriva che tra conoscenza e sapere «la distanza è assai più elevata di quanto comunemente si supponga»<sup>1012</sup>. Sebbene difatti riconducibile parzialmente al *Wissen*, la prima è sempre «un sapere di qualcosa “come” qualcosa»<sup>1013</sup>, che presuppone due diverse tipologie di sapere: quello per intuizione e quello per concetti. La conoscenza è quindi definibile come una coincidenza di un correlato dell'intuizione con un pensato, o, in altri termini, come «una reciproca coincidenza di immagine e di pensiero»<sup>1014</sup>. In essa si realizza un'identificazione di immagine e significato, che è direzionata verso «l'indiviso e indivisibile essere-così della cosa stessa. L'essere-così della cosa è dato in senso strettissimo in questa coincidenza, nella congruenza dell'oggettività dell'immagine e del significato stesso»<sup>1015</sup>. Tale *Sosein* diviene pertanto un *ens intentionale* – a differenza di quel che accade per il puro *Dasein*, che «resta sempre al di fuori e aldilà del rapporto con il sapere»<sup>1016</sup> –, e, per principio e in quanto tale, penetra nel nostro spirito, giacché, essendo un oggetto intenzionale, «non è un'immagine, ma un *atto*»<sup>1017</sup>.

Nel sapere delle scienze positive, la partecipazione all'essere è direttamente condizionata dalla struttura organica dell'uomo, in quanto essere vivente. Il nesso stringente tra la produzione tecnologica e la scienza, se osservato sotto questa prospettiva, si presenta quindi come il tentativo, approntato dall'essere umano, di sopperire alla

---

<sup>1009</sup> *Ibi*, p. 134.

<sup>1010</sup> *Ibi*, p. 135.

<sup>1011</sup> *Ibi*, p. 107.

<sup>1012</sup> *Ibi*, p. 106.

<sup>1013</sup> M. SCHELER, *Idealismo-Realismo*, op. cit., p. 46.

<sup>1014</sup> *Ibidem*.

<sup>1015</sup> *Ibi*, p. 47.

<sup>1016</sup> M. SCHELER, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, op. cit., p. 108.

<sup>1017</sup> *Ibi*, p. 135.

propria deficienza biologica, foggiando strumenti adatti ad appagare i propri bisogni. Eppure, l'obiettivo della tecnologia moderna, come quello della scienza, non si riduce a ciò: le macchine che essa produce possiedono come finalità intrinseca il dominio della natura, compreso come capacità di guidarla e dirigerla. Vi è, in altri termini, alla base quella poderosa ambizione di estendere illimitatamente, a detrimento della natura stessa, la potenza e la libertà dell'uomo. E il pragmatismo diviene il garante teoretico di tutto; anzi il maggiore colpevole: la sua colpa «non consiste nell'applicazione di questo stesso schema [quello del meccanicismo], che per tanti secoli si è mostrata così eminentemente feconda, ma nell'ignoranza filosofica dei limiti della sua validità, cioè nell'assolutizzazione sua e dei suoi oggetti, ovvero nell'elevazione del modello meccanico-formale di selezione al rango d'una “realtà” metafisica “dietro” i fenomeni»<sup>1018</sup>. Insomma, il suo spirito – dice Scheler – «è lo stesso che si sprigiona dalle case a undici piano di Chicago, che risuona nei versi di un Walt Whitman, ed è quanto, dopo che la sua sovrastruttura cristiano-calvinista era stata distrutta, doveva sopravvivere dello sfrenato spirito puritano di lavoro che ha generato l'America moderna e – come dice Max Weber – ha prodotto in Ginevra e in Olanda “l'epoca eroica del primo capitalismo”»<sup>1019</sup>.

Ciononostante è impossibile non riconoscere l'evidente ingenuità dei suoi presupposti. Il sapere scientifico non si origina infatti, come postulano i suoi sostenitori, in quanto esito di particolari istanze tecniche e sociali; piuttosto è vero proprio il contrario: è la scienza che, evolvendosi, pone ulteriori possibilità a livello tecnologico, le quali sono soggette successivamente a una duplice selezione, quella del tecnico che realizza una o più di esse tramite un determinato prototipo di macchina, e quelle dell'imprenditore che avvia una produzione industriale di questa macchina, soltanto ideata dal tecnico. Pertanto si può con certezza affermare che la genesi della tecnologia è collocata in quella circoscrizione, per selezione, di certe possibilità porte dalla ricerca scientifica; mentre quella dell'industria moderna dipende dalla selezione successiva delle possibilità della tecnologia secondo parametri economici. In questo senso, «il valore

---

<sup>1018</sup> M. SCHELER, *Sociologia del sapere*, op. cit., p. 200.

<sup>1019</sup> M. SCHELER, *Appendici a “Conoscenza e lavoro” (dai manoscritti postumi)*, in M. SCHELER, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, op. cit., p. 323.

fondamentale che guida la nuova tecnica non è quello di inventare macchine “utili” economicamente o per altri aspetti, macchine la cui utilità si possa conoscere o misurare già in anticipo. Essa riguarda qualcosa di molto superiore! Il suo scopo – se così posso esprimermi – è quello di costruire tutte le macchine *possibili* [...], per mezzo delle quali si possa dirigere e guidare la natura verso qualsiasi scopo, sia esso utile o inutile, ove lo si voglia»<sup>1020</sup>.

Conformemente a quest'impostazione, Scheler conclude che la struttura di spiegazione meccanica della natura è da considerare come un complesso di elementi puramente teorici, derivanti in prevalenza dalla matematica, e di una selezione di quei componenti generali e più formali del *Leben*, nel suo direzionarsi verso il movimento. Per questa ragione il sapere scientifico (seppur sostenuto dall'ideologia della società borghese, il pragmatismo) è un sapere parziale che non è in grado assolutamente fornire il significato complessivo di una civiltà, e che necessita quindi di essere integrato con altre fondamentali forme di sapere. L'analisi di quest'ultime e l'importanza che esse assumono nella speculazione dell'ultimo Scheler costituiranno appunto l'oggetto del prossimo paragrafo.

### 12.3.2 Le forme del sapere in relazione al problema della realtà

Avevamo definito il sapere, distinguendolo dalla conoscenza, come una relazione ontologica di partecipazione. Se è tale, «il suo fine oggettivo, ossia il motivo per cui il sapere esiste e viene perseguito, non può essere nuovamente un sapere: si deve trattare in tutti i casi di un *divenire*, di un *divenire altro*»<sup>1021</sup>. Avversare il pragmatismo, concependo il sapere come una *science pour la science*, è, per le ragioni che si è spiegato, un tentativo non solo obsoleto, ma anche basato su presupposti falsamente fondati; per Scheler, non è né più né meno di una perversa vanità di eruditi. Anche esso deve quindi possedere un senso ontico e un valore; è necessario individuarlo, occorre comprendere quale sia. Un punto di partenza lo possediamo: il *Wissen* serve a un divenire. Questo circoscrive la

---

<sup>1020</sup> M. SCHELER, *Sociologia del sapere*, op. cit., p. 196.

<sup>1021</sup> M. SCHELER, *Formare l'Uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, op. cit., p. 80.

questione; c'è soltanto da domandarsi ora: «al divenire *di che cosa?* Al divenire *di chi?* Al divenire *per quale scopo?*»<sup>1022</sup>.

Secondo l'autore, tre sono i fini supremi del divenire (*Werdensziele*), cui è asservito il sapere:

«anzitutto al divenire e al pieno sviluppo (*Vollentfaltung*) della persona che “sa” – questo è il “*sapere di formazione*” (*Bildungswissen*). In secondo luogo al divenire del mondo e al divenire atemporale del suo supremo fondamento esistenziale ed essenzialmente determinato in sé; infatti è soltanto nel nostro sapere umano e in ogni sapere possibile che il mondo e il fondamento ottengono la “destinazione” del loro peculiare divenire, o quanto meno qualcosa in assenza della quale il mondo e il suo fondamento non sarebbero in grado di raggiungere una tale destinazione. Questo sapere che ha per fine la divinità si chiama “sapere di redenzione” (*Erlösungswissen*). In terzo luogo c'è il divenire che ha come fine il controllo e la modificazione pratica del mondo per gli scopi e gli obiettivi umani – si tratta di quel sapere per il quale il cosiddetto pragmatismo nutre un'attenzione estremamente unilaterale, se non esclusiva. È il sapere della scienza positiva, “*il sapere di controllo o di rendimento*” (*Herrschafts- Leistungswissen*)»<sup>1023</sup>.

Sussiste un inequivocabile «ordine gerarchico oggettivo»<sup>1024</sup> tra i saperi, esattamente corrispondente a quello delle modalità assiologiche. Scheler ne è profondamente convinto:

«Io credo che ne esista uno chiarissimo e immediatamente visibile: la linea direttrice secondo cui si ordinano tali fini parte dal sapere di controllo, che serve alla modificazione pratica del mondo e alle possibili operazioni per mezzo delle quali possiamo mettere in atto tale modificazione; passa quindi per il “sapere di formazione”, tramite il quale estendiamo e sviluppiamo l'essere e l'essere così della persona

---

<sup>1022</sup> *Ibidem*.

<sup>1023</sup> *Ibi*, p. 81.

<sup>1024</sup> M. SCHELER, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, op. cit., p. 110.

spirituale che è in noi, fino a farne un *microcosmo* nel quale cerchiamo di prendere parte alla totalità del mondo, quanto meno nei suoi tratti strutturali d'essenza, al modo dettatoci dalla nostra unica individualità. Dal “sapere di formazione” la linea direttrice prosegue quindi oltre, fino al “sapere di redenzione”: qui il nostro nucleo personale cerca di prendere parte all'essere supremo e fondamento *stesso* delle cose o, per l'esattezza, è il fondamento supremo a concedere alla persona una tale partecipazione»<sup>1025</sup>.

Come si è visto, infatti il sapere tecnico non persegue i valori personali, ma quelli vitali, essendo organicamente condizionato: «non saranno mai – asserisce l'autore – le fiamme delle scienze, in nessuna fase del loro possibile processo, a dare al nostro *nucleo interiore*, ossia alla *persona spirituale* nell'uomo, quella luce il cui silenzioso ardere è in fondo quella fonte che alimenta quelle stesse fiamme»<sup>1026</sup>. Il *Bildungswissen* è invece orientato verso i valori estetici, culturali, etici, pertanto, in quanto tale, si pone al servizio della persona; anzi è esso ad umanizzare l'uomo<sup>1027</sup>. L'autore lo definisce come «*un sapere d'essenza* strutturato e ottenuto in relazione a *uno* o pochi esemplari di una cosa che siano genuini e pregnanti, un sapere fattosi forma e regola della comprensione, “categoria” di tutti i fatti contingenti dell'esperienza futura che ricadono sotto la stessa essenza»<sup>1028</sup>. Ne deriva che «“formato” è [...] colui che ha fatto propria una struttura personale, un insieme di schemi ideali dinamici connessi l'uno all'altro a formare l'unità di uno stile»<sup>1029</sup>. Tali schemi sono preposti all'intuizione, al pensiero, all'interpretazione, al modo di agire, etc.; precedono ogni esperienza contingente, la elaborano e l'immettono nel mondo della persona. Qualsiasi cerchia culturale o storica è in possesso di simili forme e strutture acquisite, nel senso che dispone, per così dire, di un universo di questo genere di forme, attinenti non soltanto al pensiero e all'intuizione, ma anche all'amore e all'odio, al gusto, ai giudizi assiologici e al volere. Questa è la ragione, per cui secondo l'autore il *Bildungswissen* deve costituire la materia di studio delle cosiddette scienze

---

<sup>1025</sup> M. SCHELER, *Formare l'Uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, op. cit., p. 81.

<sup>1026</sup> *Ibi*, p. 87.

<sup>1027</sup> «*La formazione è umanizzazione*» (*ibi*, p. 56).

<sup>1028</sup> *Ibi*, p. 76.

<sup>1029</sup> *Ibi*, p. 86.



dello spirito.

Tuttavia neanche questa tipologia di sapere costituisce la finalità suprema delle tendenze dell'uomo. Infatti esso «deve subordinarsi all'idea di sapere di *redenzione* e, come fine ultimo, essere al suo servizio. Tutto il sapere, infatti, è in ultima istanza sapere *sulla* divinità e sapere *per* la divinità»<sup>1030</sup>. Il sapere di redenzione è quello che si dà all'uomo nell'*Erkenntnis* religiosa e metafisica, concedendogli la completa partecipazione all'essere, totalmente libera perché slegata da ogni giogo con l'organizzazione vitale. Esso possiede anche una seconda prerogativa: è in grado, secondo l'autore, di emancipare l'uomo dai vincoli che lo legano al contesto storico-sociale, ancora così robusti nel sapere di formazione. In questo senso è un sapere assoluto.

Bisogna comunque tenere presente che per Scheler assolutezza non vuol dire recisione di ogni nesso col mondo storico e la società. Se così fosse, la libertà che conseguirebbe l'uomo attraverso l'*Erlösungswissen*, costituendosi come un distacco consapevole dal proprio mondo e da quello della propria storia e della propria cultura, sarebbe, più che altro, colpevole indifferenza. In effetti, col sapere di redenzione accade esattamente l'opposto: esso consente di afferrare l'universo storico e sociale del proprio tempo assai più profondamente, dal momento che la persona riesce a cogliere (e divenirne partecipe) per suo tramite anche il regno delle essenze degli archetipi della realtà, questi realizzati parzialmente dalle potenze storiche, sociali e culturali, che compongono il mondo. In altri termini, come afferma Bosio, l'*Erlösungswissen* nell'accezione scheleriana «è [...] un sapere assoluto, in un significato quasi hegeliano, perché si produce nel tessuto vivo della storia; differisce tuttavia dall'accezione hegeliana del termine perché non si costituisce mai come un sapere suscettibile di conclusione e di autocompimento dialettico, bensì come un sapere che si rinnova sempre, in nuovi slanci di partecipazione dell'uomo all'assoluto, e si tratta di una partecipazione inesauribile, che nessuna epoca e nessuna storia riuscirà mai a compiere nella sua pienezza»<sup>1031</sup>.

Sarebbe dunque una barbarie, anzi «la più spaventosa fra tutte le barbarie possibili»<sup>1032</sup>, misconoscere la necessità del sapere di redenzione per l'umanità. Del resto,

---

<sup>1030</sup> *Ibi*, p. 87.

<sup>1031</sup> F. BOSIO, *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, op. cit., p. 236.

<sup>1032</sup> M. SCHELER, *Formare l'Uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, op. cit., p. 87.

«nessuna specie di sapere può “rimpiazzare” o “sostituire” le altre»<sup>1033</sup>. Eppure l'Occidente contemporaneo si fonda proprio sul predominio del sapere scientifico sui restanti; la conseguenza ineluttabile è la riduzione dell'uomo ad entità mostruosa, una sorta di animale fornito di ragione, per di più mutilo, perché manchevole della relazione originaria con la vita, precipua dell'animale. È assodato, dice Scheler, che qualsiasi «tendenza al “*dominio esclusivo*” della scienza positiva, libera da valutazioni [...], significa sempre anche la tendenza della *scienza medesima a sprofondarsi nel tecnicismo*»<sup>1034</sup>.

Anche la civiltà orientale tuttavia cade in errore, trascurando il sapere della scienza. È palese che in questo modo i popoli d'Oriente si sono dovuti asservire alle nazioni occidentali e hanno dovuto soffrire maggiormente per le epidemie e le catastrofi naturali. Afferma pertanto Scheler: «se i grandi cicli culturali nella loro storia hanno sviluppato sinora in modo unilaterale le tre forme di sapere, [...] è dunque giunto il momento per il mondo in cui avviare un *riequilibrio* e nel contempo un'*integrazione* di questi orientamenti unilaterali dello spirito»<sup>1035</sup>. V'è quindi bisogno di una nuova civiltà, che armonizzi le tecniche euroamericane di dominazione della natura e quelle della cultura asiatica, il cui spirito, d'impostazione prevalentemente metafisica, potrebbe essere latore di un bagaglio conoscitivo che sarebbe in grado di schiudere all'uomo quell'inestimabile tradizione di pratiche per il dominio interiore.<sup>1036</sup>

---

<sup>1033</sup> *Ibi*, p. 86.

<sup>1034</sup> M. SCHELER, *Sociologia del sapere*, op. cit., p. 209.

<sup>1035</sup> M. SCHELER, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, op. cit., p. 115.

<sup>1036</sup> Così si esprime Scheler in *Der Mensch im Weltalter des Ausgleich*: «finora non ci siamo ancora posti seriamente, in generale, una domanda – la domanda, cioè se tutto il nostro processo di civilizzazione occidentale, questo processo rivolto in maniera così unilaterale e *iperattiva* verso l'esterno, non possa essere in ultima analisi un *tentativo con mezzi inadeguati*, considerato rispetto al processo storico della totalità, qualora non sia accompagnato dall'arte opposta consistente nell'acquisizione di un potere *interiore* su tutta la nostra “vita” psicofisica, sottospirituale, che altrimenti scorre in maniera del tutto automatica, da un'arte dello sprofondamento, del raccoglimento, della contemplazione delle essenze. Non potrebbe – pongo un caso limite – che l'uomo, che è rivolto *soltanto* al potere esterno sugli uomini e sulle cose, sulla natura e sul corpo (*Leib*), *senza* possedere le azioni e i contrappesi citati di una tecnica per esercitare il potere su se stesso, vada da ultimo a parare in un fine *contrapposto* rispetto a quello che egli perseguiva; che egli sprofondi in una sempre crescente *schiaivizzazione* rispetto a quel meccanismo naturale, che egli stesso aveva dapprima immaginato e proiettato, come piano ideale del suo attivo operare, nella natura? Bacone diceva: “*naturam nisi parendo vincimus*”. Ma non vale in uguale misura: “*natura paremus, si nil volumus quam natura vincere*”? Il mito indiano racconta del giovane Dio Krishna, il quale, dopo aver a lungo combattuto, inutilmente, in un fiume, con il serpente del mondo che lo avvolgeva con le sue spire – e che rappresenta con un'immagine sensibile il nesso causale del mondo – al grido del suo divino padre, che lo invita ad essere memore della

La nozione di realtà è stata la problematica implicita, esplicita, ora ben evidente, ora sotterranea, ma su cui Scheler si è sempre dovuto confrontare. Abbiamo cercato di farla emergere passo per passo in questo lavoro. Ebbene, adesso per trattare la concezione del sapere, dobbiamo riprenderla ed estenderla, al fine di lasciare affiorare quella parte che la riguarda, che non è stata ancora discussa. Ricordiamo che la realtà è fondamentalmente legata all'intuizione della resistenza. C'è da chiedersi: ma chi oppone questa resistenza?

L'ultimo Scheler è chiaro: la realtà, sostiene, è essenzialmente energia (*Energie*), se considerata al suo livello più basso, mentre è vita se vista al suo livello più alto. Ad essa «spettano tre forme di centri dinamici (*dynamische Zentren*): i centri di forza (*Kraftzentren*), i centri vitali (*Vitalzentren*), e i centri personali (*Personzentren*), a cui dobbiamo riferire in modo meta-scientifico tutti i fenomeni finiti a noi dati come loro manifestazioni»<sup>1037</sup>. I primi sono quelli di grado inferiore; in essi il *Realsein* si dà eideticamente come espressione del resistere agli impulsi motori dell'organismo<sup>1038</sup>. Ora, secondo Scheler,

«la necessità di una spiegazione meccanico-formale della natura è [...] proprio conseguenza del fatto che noi non possiamo percepire e comprendere nulla per cui non possa sorgere un possibile *impulso motorio* in noi e nulla che – a prescindere dal suo essere e essere-così in sé – non possa manifestare un movimento che produca quell'impulso. La necessità della riduzione meccanica dei fenomeni naturali pertanto è pienamente assicurata in questa duplice condizione, necessaria affinché questi possano diventare per noi oggetti di una possibile esperienza»<sup>1039</sup>.

---

sua natura celeste, si sottrae alle spire sottili del serpente – con la stessa facilità, aggiunge il mito indiano, con cui una signora si sfilava un guanto – grazie al fatto di adattarsi, con ogni parte del suo corpo, alle spire del serpente, si *rilascia* completamente ad esse. [...] L'opposizione, cui si è appena accennato, fra una disposizione orientale e una occidentale del mondo trova anche in *politica* e nella sua metodica una particolare espressione, che comunemente viene sottovalutata per quanto riguarda la sua importanza. Io intendo alludere a quella profonda contrapposizione tra “politica del cacciatore”, la positiva politica di potenza, e “politica della preda”, la politica negativa della non-resistenza» (M. SCHELER, *L'uomo nell'epoca del livellamento*, in M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, op. cit., p. 311).

<sup>1037</sup> M. SCHELER, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, op. cit., p. 285.

<sup>1038</sup> Cfr. M. SCHELER, *Idealismo-Realismo*, op. cit., pp. 55 e ss.

<sup>1039</sup> M. SCHELER, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, op. cit., p. 175.

Poiché il fenomeno del moto, dal cui materiale sono elaborati tutti meccanismi formali, è sempre dato prima di ogni altro fenomeno nell'ordine delle datità, è sempre possibile elaborare un modello meccanico-formale di spiegazione dei fenomeni naturali. Se ne deduce, secondo Scheler, che non esiste «per ogni fenomeno naturale *una* sola spiegazione meccanica»<sup>1040</sup>. Le stesse leggi di natura della struttura meccanico-formale sono «soltanto *leggi di carattere statistico* [...]». Possibilità oggettive dell'accadere riguardanti le *regole della probabilità*»<sup>1041</sup>.

Scheler aggredisce il meccanicismo anche da un'altra prospettiva. Il fatto che esso sia un sistema eminentemente dipendente dagli impulsi motori degli organismi viventi, lo rende esistenzialmente relativo (*daseinsrelativ*) alla vita. Dal momento che poi «un principio della teoria generale della conoscenza, in se stesso evidente, è quello per cui la X rispetto a cui un oggetto A è esistenzialmente relativo – laddove la sua conoscenza è conseguentemente relativa al sapere – non è *mai* spiegabile attraverso i medesimi principi ontologici e del sapere dell'oggetto A, mentre d'altra parte una conoscenza di X deve essere possibile, se la relatività esistenziale di A rispetto ad X stesso deve pure essere *ravvisabile*», allora «la “vita” rispetto al quale il meccanismo formale naturale è esistenzialmente relativo, *non può mai essere spiegata meccanicamente*»<sup>1042</sup>. Quest'ultima deve essere piuttosto intesa come movimento libero e spontaneo.

Tale impostazione, basata su una concezione energetica del reale e confermata dagli sviluppi della scienza, consente, secondo Scheler, di abbandonare finalmente la visione meccanicistica e volgere la speculazione filosofica verso nuove direzioni: «noi avanziamo questa pretesa: la strana idea positivista di giudicare l'evoluzione del sapere dell'*intera* umanità secondo il criterio fornito da un piccolo tratto della curva evolutiva dell'Occidente moderno, deve finalmente cessare!»<sup>1043</sup>. Ci sono tutti i presupposti, affinché i popoli occidentali possano accedere ad nuova epoca dominata dalla metafisica e sono stati gli ultimi sviluppi delle stesse scienze a preparare il terreno. Quelle che erano considerate infatti dottrine prettamente filosofiche, come la teoria dinamica della materia

---

<sup>1040</sup> *Ibi*, p. 180.

<sup>1041</sup> *Ibi*, p. 186.

<sup>1042</sup> *Ibi*, p. 185.

<sup>1043</sup> M. SCHELER, *Sociologia del sapere*, op. cit., p. 219.

o l'idealismo oggettivo della sostanza estesa e del mondo corporeo, ora sono oggetto di studio anche del sapere scientifico-positivo. Afferma l'autore:

«se la sostanza estesa fino in tutte le sue ultime determinazioni, è solo un'apparenza e manifestazione oggettiva di forze, di conseguenza svanisce del tutto anche la differenza tra qualità primarie e secondarie. Pertanto la teoria filosofica della realtà, secondo la quale l'essere reale non è nient'altro che esser-resistente contro gli atti vitali del movimento, ma nello stesso tempo è un dato *premeso* a tutti gli altri dati dai quali si costituisce la cosa chiamata “corpo” (durata, forma, colore, etc.), tale teoria non rimane separata nemmeno per lo spessore di un capello dai risultati della *fisica teorica* sui soggetti ultimi degli enunciati della fisica»<sup>1044</sup>.

Per comprendere meglio, dice Scheler, quanto qui sostenuto, si provi a compiere una sorta di esperimento mentale: si consideri l'intero contenuto della *Weltanschauung* naturale – qualità sensibili, relazioni, tempo, spazio, etc. –; lo si scomponga pezzo per pezzo e si lasci svanire i colori, eliminare i suoni, cessare la sfera della coscienza corporea, «allora rimarrà una semplice *impressione di realtà in generale*, non scomponibile, non ulteriormente riducibile: l'impressione di un puro “*resistente*” contro la spontanea attività – sia essa volontaria o involontaria, sia essa già caratterizzata come volere oppure soltanto come impulso istintivo – che il nostro avere ed essere coscienza conserva in costante esercizio»<sup>1045</sup>. L'essere-reale è quindi qualcosa di diverso dall'essere-oggetto, inteso come identico correlato all'essere-così di tutti gli atti intellettivi; è piuttosto essere-resistenza:

«se quella X, indeterminata nel suo essere-così, che resiste, che io dunque vivo e nel volere stesso sperimento, diviene l'oggetto di un atto intellettuale, allora questo oggetto come ogni oggetto è dato in quanto “trascendente” ogni contenuto della *coscienza* – laddove questo *esser-dato*, esser-saputo, essere-coscienza del realmente trascendente stesso può essere dato di nuovo soltanto in atti riflessivi. Questa realtà vaga,

---

<sup>1044</sup> *Ibi*, p. 220.

<sup>1045</sup> M. SCHELER, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, op. cit., p. 290.

indifferenziata, indeterminata nel suo essere-così – questo essere reale di “qualcosa” in una qualunque delle sfere dell'essere “pre-date” allo stesso modo ad ogni contenuto empirico dell'esperienza, non può né ha bisogno *a sua volta* di essere “escogitato”, “derivato” [...]. Esso *pre-esiste* ad ogni pensare e percepire in quanto atti “ricettivi” nel loro *senso* intenzionale; esso è inaccessibile a tutto ciò che noi chiamiamo nostro comportamento intellettuale rappresentativo, pensante, ed a tutti i suoi possibili contenuti e stati»<sup>1046</sup>.

E ciò secondo Scheler è l'incontrovertibile dimostrazione che il comportamento pratico umano nei confronti del mondo è primariamente pratico, istintuale, impulsivamente condizionato. Difatti soltanto nel *Drang*, ribadisce l'autore, si palesa il reale. Ma se le cose stanno in questo modo, l'unico autentico contatto originario possibile dell'uomo con la natura, compresa come *natura naturans*, è rappresentato da quella «*forma di comprensione* della natura, puramente dinamica ed emozionale, quale campo di espressione di quella vita totale creatrice di immagini sulla base dei fattori dinamici materializzanti e dell'eterno *unico* “impulso” di cui questi fattori sono funzioni parziali non meno che la vita totale stessa»<sup>1047</sup>. Questa forma si ha nell'animo umano soltanto nella simpatia e nell'identificazione affettiva; non la possono accordare né i sensi, né l'intelletto, né tantomeno l'intuizione dei fenomeni originari. Pertanto l'autore afferma la necessità di un ritorno alla metafisica della natura, il cui compito sarebbe quello di scoprire quali attributi siano da conferire al fondamento di tutte le cose e di palesarci nella natura stessa l'operare dell'«*unico agente vitale universale*, che la filosofia del mondo organico ci costringe a presupporre»<sup>1048</sup>.

---

<sup>1046</sup> *Ibidem*.

<sup>1047</sup> *Ibi*, p. 188 e s. Afferma Scheler in *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*: «Dobbiamo anche imparare di nuovo a intendere la lingua della “natura”, come l'intendeva una volta Francesco d'Assisi, come l'ha profondamente intesa Fabre [...], e dobbiamo dimenticare la stolta opinione, secondo cui la scienza matematica della natura, per quanto sia in sé degna di provocare meraviglia, sarebbe l'unico modo possibile, per noi, di partecipare coscientemente alla natura. Quel profondo sapere goethiano: “il nucleo della natura non è nel cuore dell'uomo?”, quell'essere dentro la *natura naturans* stessa, quell'interno, dinamico operare all'unisono con il grande, avvolgente processo del divenire, da cui sgorga ogni struttura della natura – dallo spirito e dall'impulso della sostanza eterna – è qualcosa di completamente diverso dalla scienza naturale! Un tale sapere che muove dall'interno è [...] capace di produrre una grande cultura anche per le singole strutture della natura, non soltanto come generale partecipazione dionisiaca all'essere cosmovitale» (M. SCHELER, *L'uomo nell'epoca del livellamento*, in M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, op. cit., p. 312).

<sup>1048</sup> M. SCHELER, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, op. cit., p. 189.

Il *Leben* è tuttavia enigmatico: anche allorquando mostra il proprio assoluto fondamento, in un certo qual modo, lo cela. Se l'uomo vivesse quindi solo in esso, sarebbe completamente cieco verso il regno dello spirito e delle essenzialità assolute. È la filosofia, compresa come *Erlösungswissen*, che può redimerlo; anzi questa è la sua funzione primaria. Essa difatti «è *a-pratica*»<sup>1049</sup>, permette di esautorare il centro vitale, «di compiere atti spirituali che in linea di principio siano indipendenti dalla totalità delle nostre necessità istintive, dalla nostra particolare organizzazione umana così come dalle nostre specifiche forme di attività pratiche ed umane»<sup>1050</sup>; consente, insomma, d'impadronirci delle visioni d'essenza. Rimanere radicati al reale significa invece precludersi tutto questo. La realtà, essendo quell'«esperienza del principio istintivo, non spirituale in noi»<sup>1051</sup>, è infatti connessa necessariamente con l'accidentale essere-così delle cose. L'umanità si trova quindi di fronte due strade: quella (perseguita dagli occidentali) di utilizzare la tecnica per plasmarla; quella (degli orientali) di confidare in essa, subendo gli eventi naturali. Una loro armonizzazione (*Ausgleich*) è oltremodo necessaria.

Eppure la società borghese, nella sua idealizzazione del sistema meccanicistico per mezzo della filosofia che lo sorregge, il pragmatismo, non riesce ad intendere la grettezza dei propri confini. Preferisce elaborare un'eziologia fenomenica che si avvale di costanti, per perseguire il proprio scopo di previsione degli eventi e quindi di dominio della natura. Tuttavia, afferma Scheler, quello scientifico non è il solo atteggiamento possibile di spiegazione dei fenomeni: si può indubbiamente dinnanzi ad essi andare alla ricerca delle causalità spazialmente e temporalmente contingenti; oppure chiedersi, come fa la filosofia, che cosa siano in sé.<sup>1052</sup> L'esempio sull'argomento che egli adduce in *Die Stellung* è rimasto assai celebre:

«“adesso sento un dolore qui al braccio: come è sorto? Come può essere eliminato?”. Il compito proprio di rispondere a simili questioni è stato sempre il compito proprio delle scienze positive. Tuttavia io posso

---

<sup>1049</sup> *Ibi*, p. 331.

<sup>1050</sup> *Ibi*, p. 317.

<sup>1051</sup> *Ibi*, p. 287.

<sup>1052</sup> «La *tecnica* della conoscenza filosofica [...] è pertanto, non solo diversa dall'atteggiamento conoscitivo della scienza positiva, ma perfino *opposta* a quest'ultimo» (M. SCHELER, *Sociologia del sapere*, op. cit., p. 211).

guardare questo stesso dolore come *esempio* di quella condizione *essenziale*, estremamente strana e stupefacente, secondo cui il mondo in generale è contaminato dal dolore, dal male e dalla sofferenza. In questa prospettiva io mi verrei a porre una domanda ben diversa: “Che cos’è propriamente *il dolore stesso*, prescindendo dal fatto puramente contingente che io *ora e qui* sento questo determinato dolore? Inoltre come sarà costituito il principio di tutte le cose affinché sia possibile l’esistenza del *dolore in generale*?»<sup>1053</sup>.

Si presentano quindi due grandi tipologie di sapere: l’induttivo che è «*relativo* alla realtà mondana “*accidentale*” ed al suo essere ora-qui-così»<sup>1054</sup>; l’essenziale, che «malgrado, ogni trasformazione del quale e del *quantum* dei nostri possibili contenuti sensoriali e di osservazione del mondo, sarebbe esattamente lo stesso, mantenendosi in quella trasformazione del tutto costante»<sup>1055</sup>. Comprensibilmente, Scheler asserisce che l’*Erlösungswissen* è un sapere che rientra nel secondo tipo.

Per realizzare le sue finalità e giungere quindi alla conoscenza dei principi ultimi dell’essere delle cose, l’*Erlösungswissen* ha però bisogno della tecnica – che si è già descritto – della riduzione catartica. Solo, infatti, per suo tramite può giungere all’*Entwirklichung* mondana. L’autore ce la descrive come un atto di ideazione (*Ideierung*), che permette di dire un energico “No” al mondo, sospendendo e annichilendo il momento stesso della realtà. Afferma Scheler che «se è vero che l’esistenza è essenzialmente “resistenza”, allora l’atto *fondamentalmente ascetico della derealizzazione* può consistere solo nella sospensione e nella neutralizzazione proprio dell’*impulso vitale originario*, il solo che risulti in grado di cogliere il mondo come “resistenza” e che risulti la *condizione* di ogni percezione sensibile della realtà contingente *spazio-temporalmente determinabile*»<sup>1056</sup>. L’ideazione è quindi quella «capacità di afferrare le forme *essenziali* della struttura del mondo partendo da un semplice esempio delle regioni essenziali considerate, e questo indipendentemente dal *numero delle osservazioni* e delle conclusioni

---

<sup>1053</sup> M. SCHELER, *La posizione dell’uomo nel cosmo. Traduzione dall’edizione originale del 1928*, op. cit., p. 135.

<sup>1054</sup> M. SCHELER, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, op. cit., p. 139.

<sup>1055</sup> *Ibi*, p. 140.

<sup>1056</sup> M. SCHELER, *La posizione dell’uomo nel cosmo. Traduzione dall’edizione originale del 1928*, op. cit., p. 139.



induttive che noi compiamo. Il sapere così conseguito ha però una validità infinita relativamente a tutti gli oggetti aventi questa medesima essenza, e vale del tutto indipendentemente dai nostri sensi contingenti e dal tipo e misura della loro stimolabilità»<sup>1057</sup>. Tali conoscenze essenziali possiedono una duplice funzione: in primo luogo, in relazione alle scienze positive rappresentano gli assiomi fondamentali che, tramite l'intelletto e il pensiero discorsivo, additano la direzione dell'osservazione, dell'induzione e della deduzione; in secondo luogo, relativamente alla metafisica, costituiscono – citando Hegel – le “finestre sull'assoluto” (*Fenster ins Absolute*). Difatti nessuna essenza pura e nessuna forma d'esistenza di essa può essere ricondotta ad una causalità sensibile finita, bensì deve essere riferita unicamente ad uno spirito sovrasingolare, compreso come attributo dell'*ens a se*. Quindi sarà questo stesso *Geist*, compreso in quanto attributo unico dell'assolutamente essente, a «determinare la struttura del “mondo possibile”, del mondo delle essenze nelle sue *idee e fenomeni originari* (e nella coincidenza delle loro essenzialità e strutture); spirito che diviene partecipe all'uomo in centri attivi volta a volta diversamente individuati e che, nella misura in cui si può *funzionalizzare* anche le sue intuizioni delle essenze *imparando a sintetizzare* le strutture soggettive dello spirito volta a volta diverse, impresse in noi e tramite noi dallo storia dello spirito, si sviluppa lentamente verso la pienezza dello spirito divino: ottenendo una partecipazione sempre più elevate dello spirito ai suoi atti, in una progressione essenzialmente infinita, senza limite»<sup>1058</sup>. Ed è proprio questa facoltà di scindere essenza (*Wesen*) dall'esistenza (*Dasein*) a rappresentare «la caratteristica principale dello spirito umano (*Grundmerkmal des menschlichen Geistes*)»<sup>1059</sup> e ad essere alla base di tutte le

---

<sup>1057</sup> *Ibi*, p. 136.

<sup>1058</sup> M. SCHELER, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, op. cit., p. 286. Come afferma Bosio: «Scheler mostra a volte di subire sensibili oscillazioni, nelle concezioni delle determinazioni peculiari della sua idea di assoluto. Osserviamo che la concezione “ascetica” della *Stellung* sembra in parte mitigata da uno slancio di simpatia verso le forme “dionisiache” di fusione col tutto. Scheler afferma che oltre l'ascesi ideificatrice, l'uomo può mettere in opera un altro atteggiamento, e cioè quello che consiste nel calarsi nel flusso degli istinti, degli impulsi, delle forze che si manifestano nel tutto. Il primo atteggiamento si produce nell'umiltà dell'amore spirituale, il secondo nell'identificazione “dionisiaca” e “simpatetica” con la natura. Anche essa è creatrice di insostituibili valori di cultura, perché può fare emergere nelle forze produttive spirituali della storia scopritori e creatori di valori; lo dimostra la costante precedenza che hanno avuto gli “amatori” rispetto ai “conoscitori”» (F. BOSIO, *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, op. cit., p. 241 e s.).

<sup>1059</sup> M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 137.

altre.<sup>1060</sup>

## 12.4 La metafisica come libero respiro dell'uomo: critica alla religione

Nei paragrafi precedenti si è cercato di porre in evidenza come, per Scheler, superamento del meccanicismo coincida necessariamente con la sua integrazione nella sfera del vitale. Bosio, nell'affermare che «integrando il meccanicismo nella dimensione della vita, egli intende certamente riproporre la centralità di una metafisica della natura che ci consenta di vedere in essa non l'espressione di una serie di rapporti meccanici di forza, bensì la manifestazione di una vita universale»<sup>1061</sup>, esprime dunque una posizione assolutamente condivisibile. E tuttavia accettare una simile impostazione significa anche motivarla teoricamente; il che convoglia il nostro discorso ad approfondire un'altra problematica, in parte già trattata in questo lavoro, osservandola da una prospettiva differente: quella che riguarda i processi vitali in relazione alla concezione di causalità.

Partiamo dal presupposto che secondo Scheler le nuove acquisizioni della fisica, chimica, biologia, psicologia moderne hanno reso possibile «una nuova concezione del mondo e del sapere che supera l'antitesi della dipendenza meccanica e teleologica, attraverso la conoscenza di una forma fondamentale *superiore* di regolarità che non è né meccanica né teleologica»<sup>1062</sup>. Ciò incide vigorosamente sulla stessa idea di causalità e per dimostrarlo l'autore si richiama alle parole del fisico Sommerfeld sul modello atomico di Bohr:

«in queste regole dell'intensità è molto degno di nota la permutabilità degli stadi iniziali e finali. La cosa si presenta come se l'evento non fosse dato da una probabilità per lo stadio iniziale dell'atomo ed una probabilità per il passaggio allo stadio finale, ma come se lo stadio

---

<sup>1060</sup> Secondo Scheler, l'episodio che più di ogni altro fornisce il senso di cosa significhi possedere una simile facoltà è quello della illuminazione di Buddha: «dopo che per anni era stato preservato, nella reggia del padre, da ogni tipo di esperienza negativa, il principe uscì dal palazzo e per la prima volta vide nell'ordine *un* povero, *un* malato e *un* morto. Tuttavia egli colse in questi tre episodi, contingenti e appartenenti all'ambito spazio-temporalmente determinabile, tre *esempi* puri capaci di rivelargli un carattere *essenziale* del mondo» (*ibi*, p. 136).

<sup>1061</sup> F. BOSIO, *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, op. cit., p. 247.

<sup>1062</sup> M. SCHELER, *Sociologia del sapere*, op. cit., p. 193.

iniziale e finale determinassero con pari diritto l'evento coi loro rispettivi pesi quantici. Ciò verrebbe a contraddire in una certa misura il nostro senso tradizionale della causalità, secondo il quale noi volentieri pensiamo il corso del processo come già fissato dai dati iniziali. Non mi pare escluso che le esperienze della fisica dei quanti potrebbero, a questo riguardo, trasformare le nostre idee. Si è spesso messo in evidenza il fatto che, date le condizioni delle radiazioni di Bohr, l'atomo dovrebbe sapere in precedenza in quale stadio voglia da ultimo passare prima di poter emettere radiazioni. Anche nel principio della minima azione noi accettiamo una posizione teleologica, non causale. Una tale trasformazione teleologica della causalità mi par che urti meno contro la teoria dei quanti che contro la teoria classica. Ciò che noi, in ogni caso, dobbiamo esigere, fintantoché ci debba essere una scienza naturale, è la determinazione univoca dell'evento osservabile, la sicurezza matematica delle leggi naturali. Come questa univocità nasca, se sia data solo allo stadio iniziale, o insieme dallo stadio iniziale e finale, non possiamo saperlo *a priori*, ma dobbiamo apprenderlo dalla natura »<sup>1063</sup>.

Qualora fosse assunta l'idea di causalità qui enunciata, dovrebbero essere annullate le differenze supposte come sussistenti tra le relazioni causali meccaniche e quelle causali teleologiche e quindi anche quelle tra vita organica e mondo inorganico. La preferenza accordata alla causalità ha, in ultima analisi, pertanto solo motivi indotti da esigenze pratiche. Le stesse causalità meccanica e causalità teleologica «sarebbero soltanto aspetti parziali, in ambedue i casi antropomorfici, di una medesima causalità *né* meccanica *né* teleologica, aspetti suggeriti più o meno fortemente e prevalentemente da gruppi di fenomeni»<sup>1064</sup>. È palese quindi che «le *forze* che si devono sottendere ai fenomeni sulla base d'una teoria dinamica della materia e sulla base di questa forma di causalità, non potrebbero avere la loro origine né in luoghi puntuali dello spazio né in determinati momenti del tempo oggettivo. Le loro fonti d'origine dovrebbero essere sovraspaziali e sovratemporali a un tempo, dato che per parte loro debbono spiegare e rendere comprensibile come si giunga, nella sfera del fenomeno oggettivo, alle determinazioni

---

<sup>1063</sup> *Ibi*, pp. 221 e s.

<sup>1064</sup> *Ibi*, p. 222.

spaziali e temporali della materia e degli eventi e delle loro relazioni a questo riguardo»<sup>1065</sup>.

Quest'impostazione ha un'enorme ripercussione sulla metafisica scheleriana: «se le cose prendono questo corso – afferma, traendo le estreme conseguenze della propria speculazione – è insostenibile anche [...] *la metafisica teista* in quanto metafisica – la questione della fede qui non ci interessa»<sup>1066</sup>. Ciò è motivato col fatto che questo tipo di metafisica assume, come proprio necessario presupposto, un'esistenza assolutamente reale e indipendente da ogni forza di una materia. Dato che però ogni corpo è solo una manifestazione di forze, tale forza sarebbe priva di soggetto: «ma una forza senza soggetto è un assurdo. Questo soggetto cos'altro dovrebbe essere *lo stesso reale originario*? Il teismo metafisico non mette in conto quest'esclusiva attività di Dio; esso infatti nasce e muore con le *causae secundae* e con una *sostanza materiale autonoma* che le esercita – così come con l'ammissione di anime sostanziali create»<sup>1067</sup>. Scheler dunque qui è davvero apostata; egli rinnega una delle concezioni fondamentali del periodo intermedio, il cui ruolo all'interno della sua filosofia della religione si è ampiamente descritto. Chi sostiene in questo caso la rottura ha fondatamente ragione: è innegabile. Non accetto però che, per motivarla, si sostengano ancora soltanto ragioni personali o legate alla natura dell'autore. Egli rifiuta il teismo personalistico, certo, ma lo fa in base ai presupposti immanenti delle sue stesse tesi, secondo quell'*iter* speculativo che, attraversando la fenomenologia, l'antropologia, la metafisica, non poteva non toccare la religione; un *iter*, il cui nucleo di partenza è rappresentato dal problema del reale. È sempre questo il tarlo che corrode la rassicurante impostazione della seconda fase; non è necessario andare oltre. Lo si è visto nel capitolo precedente, quando, nelle ultime pagine di *Vom Ewigen im Menschen*, la dottrina teista già vacillava di fronte al problema del mondo e a quello del male; già allora Scheler aveva approntato un'esitante tesi di spiritualizzazione della vita, assai poco convincente, in verità, dal momento che doveva accordarsi con la dottrina del Dio cristiano. Ora, nell'ultimo periodo, ogni legame è sciolto: Scheler può svestirsi degli abiti del pensatore faro della filosofia cattolica e

---

<sup>1065</sup> *Ibi*, p. 222 e s.

<sup>1066</sup> *Ibi*, p. 223.

<sup>1067</sup> *Ibi*, p. 223.

risolvere finalmente quelle contraddizioni che emergevano dalle sue opere. Speculare ancora su basi radicalmente cristiane, ma con meno vincoli d'ortodossia: ecco che cosa gli permetteva la metafisica. Scheler, del resto, è un *Menschsucher*; cerca l'uomo, insomma, e cercando l'uomo giunge necessariamente al problema di Dio. Qualsiasi soggezione dogmatica avrebbe inficiato questa ricerca. Così è quasi una naturale conseguenza del suo cercare a condurlo a citare lo Spinoza che sostiene che «la religione è la metafisica delle masse, la metafisica è la religione dei pensatori»<sup>1068</sup> e ad aggiungere con Platone: «la massa non diventerà mai filosofo»<sup>1069</sup>. Ed egli filosofo lo era, sentiva il bisogno dunque del «libero respiro dell'uomo»<sup>1070</sup>, la metafisica. E questo significava rivedere la propria posizione sulla religione, a considerare quest'ultima anche storicamente e sociologicamente.<sup>1071</sup>

Scheler ne discute in *Probleme einer Soziologie des Wissens* del 1926. In una sezione espressamente dedicata alla sociologia della religione, egli afferma: «nella sfera della *religione*, una coscienza religiosa anonima, legata all'anima del gruppo, ossia una religione autoctona della *gens*, della tribù, del *popolo*, *precede* sempre le religioni personali dei “fondatori”. L'unità della religione, inoltre, e l'unità dei culti e dei riti appare ovunque primariamente nelle *associazioni consanguinee e familiari*, e pertanto non è legata a comunità economiche né a comunità politiche o commerciali o di formazione.

<sup>1068</sup> M. SCHELER, *L'uomo nell'epoca del livellamento*, in M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, op. cit., p. 321.

<sup>1069</sup> M. SCHELER, “*Weltanschauung*” filosofica, in M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, op. cit., p. 243.

<sup>1070</sup> M. SCHELER, *L'uomo nell'epoca del livellamento*, in M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, op. cit., p. 313. Nonostante l'importanza che riveste la metafisica nell'ultimo Scheler, Gehlen sostiene che nel periodo francofortese, poco prima della morte, l'autore si fosse persuaso di abbandonarla: «tutte le altre posizioni del libro [*Die Stellung des Menschen im Kosmos*], in particolari quelle metafisiche, sono meno significative, sono perfino spiccatamente convenzionali. Per di più crediamo che lo stesso Scheler se ne fosse accorto e nel suo ultimo periodo francofortese fosse in procinto di abbandonare in generale la metafisica come una posizione insostenibile» (A. GEHLEN, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, op. cit., p. 305). Certo nessuno può dire se Gehlen abbia ragione o meno, personalmente lo ritengo, comunque, assai poco probabile. Non vi è alcuna indicazione né nell'opera postuma, né nel carteggio privato, che possa convalidare le tesi qui espresse.

<sup>1071</sup> Ferretti giudica molto negativamente questa nuova posizione di Scheler sulla religione: «pur avendo scoperto alcuni degli aspetti più autentici e validi della religione, Scheler non è così riuscito alla fine a comporla con la sua visione metafisica e soprattutto col suo senso dell'esistenza umana e del posto dell'uomo nel mondo. Per una filosofia della religione attenta alle posizioni dell'ateismo e dell'incredulità contemporanea, l'ultima filosofia di Scheler acquista così il significato tipico di quella forma di rifiuto della religione che è particolarmente caratteristica dei nostri giorni. La forma della scelta antireligiosa sulla base di un confronto assiologico fra atteggiamento religioso e non religioso, operato in riferimento al particolare senso dell'esistenza umana cui si è giunti» (G. FERRETTI, *Max Scheler. Filosofia della religione*, op. cit., p. 325).

Solo l'emergere di un “*homo religiosus*” [...] può sciogliere la religione, in *epoca politica*, da questo suo originario vincolo col sangue»<sup>1072</sup>. Il passaggio alla religione del fondatore è favorito dalla trasformazione del sistema politico, ossia allorquando da associazioni familiari si passa ad organizzazioni più ampie, prevalentemente monarchiche. Ciò rompe anche l'autorità religiosa di stampo patriarcale, propria delle associazioni familiari. Per tale ragione, «le religioni del fondatori, e in generale le collettività e i movimenti religiosi legati ad una *persona*, non appaiono mai *prima* di quel grado di sviluppo della società che W. Wundt chiama la “società politica”, la quale è sempre anche la fase dell'incipiente formazione delle classi, della repressione su vasta scala della cultura animistica patriarcale e della progressiva oppressione della donna. La religione del fondatore è d'origine marcatamente *virile e spirituale*»<sup>1073</sup>.

Le sorgenti originarie del sapere della religione non sono dunque l'animismo o il culto degli antenati, come si è sempre ritenuto; piuttosto il contatto esperienziale, creduto dal gruppo, di certe persone eminenti col sacro. In tal senso, i primi portatori di questa caratteristica carismatica sono proprio i capi patriarcali delle comunità. Solo successivamente, con l'affermarsi delle religioni dei fondatori e con l'istituzione delle chiese (che Scheler definisce «gli istituti di salvezza di massa»<sup>1074</sup>), avviene la formulazione teorica della fede e si elaborano i dogmi, da cui derivano le differenti teologie. Ciononostante, non tutte le suddette sorgenti contribuiscono in pari misura al condizionamento prettamente sociologico del sapere religioso. Questo deriva, secondo Scheler, in primo luogo dalle tradizioni delle famiglie, delle tribù, delle cittadinanze e dei popoli; in secondo luogo dalle tecniche culturali. Per mezzo di queste due sorgenti vi è dunque la traslazione dell'articolazione societaria (delle classi, dei ceti, delle caste, dei mestieri, etc.), con la relativa divisione del lavoro, nell'universo degli oggetti religiosi.

Si deve dunque supporre che sulla configurazione che hanno assunto le religioni nell'Occidente contemporaneo, in cui, a differenza di quanto è avvenuto in Oriente e nel mondo antico, a dominare sono quelle rivelate, hanno influito ampiamente la struttura societaria e la natura dei suoi popoli: «è soprattutto la vitalità dei popoli occidentali –

---

<sup>1072</sup> M. SCHELER, *Sociologia del sapere*, op. cit., p. 131.

<sup>1073</sup> *Ibi*, p. 132.

<sup>1074</sup> *Ibi*, p. 133.

afferma Scheler —, desiderosi di trasformare attivamente la terra, e inoltre di espandere il potere politico, tecnico ed economico, è questa vitalità che dovette necessariamente trascinarsi appresso quel rigido e incondizionato vincolo di massa dello spirito pensante per quel che concerne le ultime questioni dell'esistenza, quelle tranquillizzazioni sistematiche delle masse e le definitive assicurazioni e sicurezze che solo la religione rivelata teistico-personalistica e, nelle epoche di maggiore sviluppo politico, le organizzazioni "ecclesiastiche", sempre conformate allo *Stato*, potevano dare»<sup>1075</sup>. Quei popoli, invece, che hanno dedicato le loro energie alle questioni metafisiche, interrogandosi incessantemente sulle problematiche del divino, dell'esistenza e della salvezza, non potevano dedicarsi interamente al lavoro e alla trasformazione della terra, come hanno fatto quelli occidentali, per cui ogni problematica di questo genere era già risolta in modo assoluto e definitivo per mezzo della rivelazione, del dogma, dell'autorità ecclesiastica, dell'opera di salvezza di massa.

Del resto, è facilmente verificabile dal punto di vista storico, quanto poco abbia influito sull'Occidente la libera speculazione metafisica. Difatti, solo in parte e in modo alquanto effimero, la metafisica cartesiana, quella hegeliana, il pensiero di Marx, sono stati capaci di condizionare le masse. Le istituzioni ecclesiastiche, comunque, non hanno avuto particolari ripercussioni a causa di questi fenomeni. A questo si deve aggiungere il fatto che, dopo il movimento riformatore, nelle religioni occidentali si affermò il principio, per cui si conferì alla grazia e alla rivelazione «un'importanza sempre *maggiore* per la formazione del sapere religioso, mentre la libertà attiva dell'uomo di fronte al Divino e alla sua conoscenza razionale (e con ciò anche allo spirito metafisico) venne *repressa* sempre più, *nella stessa misura* in cui venne continuamente *incrementata* l'attività della mente diretta *verso la terra* nel lavoro, nella tecnica, nella professione, nell'economia, nella politica di potere»<sup>1076</sup>. È quindi l'oppressione perpetrata nei confronti dell'autonoma speculazione metafisica e religiosa a generare, secondo l'autore, alcuni fenomeni che caratterizzano la nostra civiltà, come la gretta rigidità dei credenti o l'opposta anarchia dei non-credenti, il progressivo imporsi, anche sociologicamente, del sistema democratico e l'asservimento ad esso per finalità politico-economiche delle

---

<sup>1075</sup> *Ibi*, p. 134.

<sup>1076</sup> *Ibi*, p. 135.

istituzioni ecclesiastiche. Ciò permetterebbe di comprendere anche il perché pensatori eminenti come Dilthey, Weber, Jaspers assumano posizioni assai vicine teoreticamente a quelle dei vecchi positivisti, quando reputano la metafisica una mera categoria storica del pensiero umano, da descrivere nelle sue forme e trasformazioni e da comprendere psicologicamente e storicamente; al contrario dei primi però considerano la religione come una categoria essenziale dello spirito umano: «*noi* – asserisce Scheler –, tuttavia, siamo convinti – e lo dico non solo come filosofo, ma anche come sociologo – che tutti quelli che pensano così sono vittime di un'enorme illusione, e che un non lontano futuro insegnerà qualcosa di totalmente diverso»<sup>1077</sup>.

Ciononostante, il fenomeno più influente e con maggiori conseguenze nella storia delle religioni dei fondatori è l'oggettiva divinizzazione di quest'ultimi, giacché, grazie ad essa, le Chiese si sono potute arrogare il diritto di avere un'autorità nelle questioni concernenti la salvezza. A dire il vero, il problema non è tanto la divinizzazione in sé, bensì la mutazione del fondatore, tramite determinate forme sociologicamente condizionate del culto delle comunità, da soggetto della religione, e quindi modello nell'accezione che si è visto, a oggetto di essa. Ne sono esempi lapalissiani il culto divino di Gesù Cristo, la cui instaurazione si deve in gran parte all'opera paolina, e la divinizzazione postuma di Buddha. Questi fenomeni, avverte l'autore, possiedono in sé una ambiguità di tale portata da poter essere considerati addirittura demoniaci: da un lato, infatti, si innalza il fondatore, in virtù della sua supposta origine ontologica, al di sopra di tutti gli uomini per essenza, così da renderne assoluta l'autorità; dall'altro si svincola la massa dei credenti dalla responsabilità di seguire i suoi precetti, dato che nessun uomo ordinario può confrontarsi con un essere che è ontologicamente una divinità. In ultima analisi, la divinizzazione del fondatore è «sempre, al contempo, anche una *distanziamento*, un intimo estraniarsi – e soprattutto una incommensurabile *liberazione* dalle *responsabilità*, che, *prima* della divinizzazione, il fondatore in quanto *soggetto* della religione e *modello* dei suoi seguaci, impone e che lusinga potentemente la fiacchezza della natura umana e le viene incontro»<sup>1078</sup>. Quando si compie un simile processo si deve riconoscere la sconfitta delle forme superiori di religiosità spirituali a vantaggio di quelle

---

<sup>1077</sup> *Ibidem*.

<sup>1078</sup> *Ibi*, p. 136.



massificate.

I condizionamenti del sapere religioso non si limitano alla sfera metafisica, bensì sono altrettanto potenti su quella scientifica e filosofica in senso stringente. Fino ad ora, a parere di Scheler, ci si è soltanto limitati a descrivere e ad elencare quegli eventi intercorsi tra religione e altre forme di sapere, da cui sono originati ostacoli o benefici per quest'ultime. Non si è mai disaminato seriamente la problematica dalla base; non si è mai effettuata una ricognizione sistematica, acribica, delle relazioni regolari e tipiche sussistenti tra l'una e le altre, le quali non possono essere certamente scoperte attraverso singoli accadimenti storici, o, peggio, tramite una prosaica e gretta demonizzazione delle chiese. È necessario piuttosto un raffronto serrato e onesto tra le «grandi totalità culturali», unica metodologia, questa, in grado di palesarci «le *unità di stile* esistenti tra i sistemi religiosi e lo stato degli altri sistemi del sapere – contesti che si elevano maestosamente al di sopra di tali “casi” e sopra le visioni del mondo partigiane. L'arte dell'osservazione macroscopica, non di quella microscopica, è ciò che qui manca»<sup>1079</sup>.

Il primo errore, da cui rifuggire, è il luogo comune per cui la scienza e il progresso scientifico possano condizionare in qualche modo la religione. Questa, ricorda l'autore, possiede un'evoluzione del tutto autonoma, non è pertanto assimilabile assolutamente ad una qualche forma preliminare o ad una mera riproduzione di un sistema scientifico o metafisico. Oltretutto la religione è già presente e incide già sullo spirito di una comunità, quando la metafisica e la scienza fanno la loro comparsa, e, mentre quest'ultime, dal punto di vista sociologico, abbisognano per le loro ricerche di un ambito, per così dire, libero di esistenza e di oggetti, essa deve essere invece sempre soggetta ad una trasformazione spontanea, cagionata dalla sua stessa energia. Ciò che può comportare la fine di una religione non è dunque né la scienza né le sue acquisizioni, ma l'esaurimento della fede e l'inaridimento dell'*ethos* di cui è latrice. In altri termini, una religione si estingue quando implode dall'interno, quando periscono la sua fede e il suo *ethos*, permettendo in questo modo di essere surrogata da un'altra forma di coscienza religiosa o da una nuova metafisica massificata.

Conseguenzialmente alle linee direttrici del metodo proposto, Scheler invita ad analizzare scientificamente i cosiddetti tabù della fede, proprio in ragione dei loro motivi

---

<sup>1079</sup> *Ibi*, p. 138.

precipuamente religiosi e metafisici. Difatti, soltanto, ad esempio, qualora un testo reputato sacro perde il proprio carattere di sacralità, può divenire oggetto di studio storico; o per addurre un'altra esemplificazione:

«finché per il gruppo la natura è piena di forze divine e demoniache dotate di personalità e di volontà, nella misura in cui lo è, la natura stessa è ancora “tabù” per la scienza. Soltanto la spinta religiosa verso un'idea spirituale di Dio, un'idea meno biomorfica, e in quanto tale essenzialmente anche più o meno *monoteistica* – come appare per la prima volta nell'ambito delle vaste *monarchie politiche d'Oriente*, intimamente connessa nel senso con questo ordinamento monarchico della società – fa sì che la religione si elevi al di sopra dei vincoli delle comunità consanguinee e tribali; solo così si spiritualizza e si devitalizza l'idea di Dio, rendendo quindi sempre più *libera per la ricerca scientifica* la natura raffreddata, per così dire, nella religione e diventata relativamente oggettiva e “morta”, o quella parte della natura che è stata raffreddata dalla religione. Chi considera le stelle come divinità visibili, non è ancora maturo per un'astronomia scientifica»<sup>1080</sup>.

Da questo punto di vista, è necessario ammetterlo, il monoteismo ebraico-cristiano di stampo creazionistico, affermandosi sulle religioni del mondo antico, rappresentò indubitabilmente un elemento di emancipazione da vecchi vincoli: esso rese finalmente libera la natura per la scienza. La sua idea di un Dio spirituale, fornito di volere, artefice e creatore, che rimase sconosciuta alle civiltà antiche, può essere infatti considerata la più elevata santificazione dell'idea di lavoro e di dominio sulle cose infraumane, e al contempo il più grande propulsore dell'opera di disanimazione e razionalizzazione della natura, che sia mai avvenuta nella storia dell'uomo.

Di minore importanza per l'Occidente cristiano, secondo l'autore, sono invece le fasi della relazione tra fede e sapere. La loro direttrice evolutiva è già perfettamente nota: essa procede da un non chiara compenetrazione tra i due, propria della Patristica, sino ad una loro decisa differenziazione, pensata tuttavia come una armonizzazione, in conformità alla massima “*gratia perficit, non negat rationem*” di Tommaso d'Aquino.

---

<sup>1080</sup> *Ibi*, p. 139.

Successivamente si impose la visione francescana e scotista, caratterizzata da un marcato dualismo, che comportava anche un analogo dualismo della volontà e dell'intelletto in Dio e nell'uomo. Il dualismo si mutò in un vero proprio antagonismo con la riforma e con la filosofia di herbertiana del Dio architetto dell'universo. L'evoluzione continuò attraverso l'illuminismo inglese e tedesco, quello latino, sino a giungere al pensiero positivistico.

Nell'epoca contemporanea, la disamina della relazione tra religione e sapere è stata quasi interamente dominio esclusivo delle sociologie positiviste e marxiste, sebbene non siano mancate correnti reazionarie di matrice romantica che hanno tentato di sconfessare i fondamenti delle linee evolutive da esse tracciate. Per Comte, ad esempio, il termine "religione" significava sostanzialmente religione della chiesa cattolica, e quindi non poteva non interpretarla come un residuo medievale. Dimostrazione ne è il fatto che egli non stimò granché la metafisica nella sua funzione sociologica. D'altra parte, se si estende l'orizzonte geografico, ci si accorge che già in Russia, nello stesso periodo, v'erano circoli culturali che mettevano in discussione la posizione comtiana, giudicando la filosofia altoscolastica come l'inizio dell'affermazione dell'illuminismo antireligioso occidentale. Kirijewski, per citarne uno, sviluppa una linea di dissoluzione della fede che procede da Tommaso d'Aquino e giunge a Voltaire. Dostoevskij pensa lo stesso nel suo Grande Inquisitore.

Un'altra problematica da prendere in considerazione, laddove ci si proponga di disaminare la relazione tra religione e le restanti forme di sapere, è il fatto che tra di loro si creano dei possibili piani di tangenza, che si presentano non di rado favorevoli, e «sfavorevoli, soltanto se, da un lato la religione è *dogma* formulato come oggetto e principio superiore della "scienza della fede", della "teologia"; e se, dall'altro, il sapere è *sapere autenticamente metafisico*, ovvero se il sapere scientifico-positivo trascende i propri limiti e senza ragione eleva alla *sfera metafisica* certi suoi propri risultati»<sup>1081</sup>. L'esempio che Scheler porta è quello di Galilei: la condanna ecclesiastica non si indirizzò contro il contenuto del copernicanesimo, ma unicamente contro la metafisica di esso. Nessun episodio di contrasto tra Chiesa e sapere scientifico può dunque cassare l'opera che ha svolto la Chiesa a favore di quest'ultimo, contrastando fenomeni come il mito, la saga, la leggenda, la religiosità e la superstizione popolari, parzialmente la mistica, la fede

---

<sup>1081</sup> *Ibi*, p. 142.

nei miracoli, etc. Le religiosità fondate sulla rivelazione, infatti, si stagliano come le antesignane del razionalismo scientifico, proprio perché circoscrivono l'ambito della fede nel soprannaturale, sostenendone la perfezione e l'imperfettibilità; in questo modo le energie speculative sono convogliate sulla strada della ricerca esatta, che è poi quella del sapere tecnico e pragmatico: «perciò il positivismo antimetafisico e la filosofia ecclesiastica se l'intendono oggi così bene, fin nella politica dell'occupazione delle cattedre di filosofia, ove si tratti di tener lontana dalle università la filosofia vera e seria»<sup>1082</sup>.

Nella relazione tra scienza e religione gioca il suo ruolo anche l'ascetismo, dal momento che la coscienza della verità scientifica è, di per sé, pure essa ascetica. La stessa censura ecclesiastica impone una responsabilità nelle asserzioni, una prudenza stilistica e un modo di speculazione cauto e circospetto, che torna a tutto vantaggio della vera scienza. Più che inibire questa, quindi, la Chiesa si adopera contro il *pathos* della cosiddetta Chiesa scientifica, che, prima o poi, abiurerà la scienza stessa. Evidente dimostrazione ne è la vicenda del darwinismo, che è giunto al più totale fallimento.

In ogni caso, si deve andare come assolutamente certo il principio, per cui i più vivi contrasti tra sapere religioso e quello profano sorgono là dove emerge il sapere metafisico. Soltanto in questo circostanza, a parere dell'autore, Chiesa e dogma rappresentano i più strenui rivali di ogni libero pensiero. Lo sono, inoltre, in maniera sempre più veemente qualora, inconsapevolmente o consapevolmente, la teologia ecclesiastica abbia assorbito un qualche precedente sistema metafisico. Se infatti nelle sue proposizioni dogmatiche si sono incuneate concezioni metafisiche proprie di una determinata filosofia – come è successo, per altro, nel cattolicesimo romano –, allora tutta la struttura portante della metafisica dottrinale è già bella che definita in modo compiuto, e non lascia dunque alcun margine per altre speculazioni in quest'ambito.

In ultima analisi, quindi, «il fatto che nell'Occidente abbiano quasi sempre avuto buon gioco le potenze della religione rivelata e della scienza esatta e della tecnica, nella loro secolare *lotta comune contro lo spirito metafisico autonomo*, costituisce probabilmente la *caratteristica* più importante della configurazione occidentale del sapere [...]. Ciò che unisce religione e scienza è la comune vittoria del romano e pratico *spirito*

---

<sup>1082</sup> *Ibi*, p. 143.

*di dominio* sull'atteggiamento contemplativo del pensiero, puramente teorico ed anche in tal modo “investigatore”»<sup>1083</sup>. Nel nostro continente da San Benedetto in poi, i modelli, gli eroi, persino i santi divengono pratici, eudemonistici e sociali. Del resto, una tendenza di questo tipo è perfettamente speculare alla teoresi che interdice qualsiasi dubbio riguardo agli enunciati di fede e, in genere, ad ogni cosa che la concerne. Si afferma, in questo senso, un principio venefico che considera peccato ogni dubitare, ad eccezione di quello cosiddetto metodico; un principio quindi, che associato, come avviene nella teologia cattolica, all'identificazione del sistema platonico-aristotelico con la *philosophia perennis* e con la dottrina del “sano intelletto umano” e della “ragione umana universalmente valida” impedisce ogni sviluppo del sapere metafisico, sia a livello strettamente dottrinale sia a livello storico: «chi si meraviglia, oggi, – dice Scheler – della crescente forte di attrazione delle chiese, soprattutto della chiesa cattolico romana, come anche di tutte le diramazioni della sua filosofia (filosofia del diritto naturale, filosofia sociale) deve semplicemente vagliare esattamente tutte le forze che oggi, apertamente o no, hanno congiurato di lavorare insieme contro il movimento autonomo della speculazione metafisica e della libera speculazione religiosa»<sup>1084</sup>. In questa prospettiva, le masse rappresentano certamente il baluardo più solido, che un sistema conservativo, come è quello ecclesiastico, sia in grado di assicurarsi.

Assunto, pertanto, che la scienza non può proprio nulla contro la chiesa, Scheler fa propria la massima “i nemici del mio più grande nemico sono miei amici”, auspicando una coalizione tra forze e movimenti differenti, come l'agnosticismo e le varie correnti scientiste e positiviste, che, accantonando le rispettive ostilità e soprattutto la pretesa di liquidare la metafisica, – istanze del genere rappresentano infatti soltanto un'enorme sostegno per Chiesa stessa –, si ergano a tutori della libera speculazione in ogni campo.

Scheler è quindi chiaro: vi è necessità di un pensiero libero, ma tale necessità passa necessariamente per la metafisica. Questa deve essere pensata come «l'eterno tentativo dell'uomo, di partecipare e ricavarci una parte, in virtù della sua ragione spontanea, nel “reale assoluto” delle cose e di sé stesso»<sup>1085</sup>. Pertanto possiede tre

---

<sup>1083</sup> *Ibi*, p. 144.

<sup>1084</sup> *Ibi*, p. 147.

<sup>1085</sup> M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 2: *Erkenntnislehre und Metaphysik*, GW XI, op. cit., p. 11.

precipue finalità: in primo luogo, in virtù della sua spontanea conoscenza razionale, che distingue marcatamente la metafisica da ogni tipo di religione – quest'ultima fondata sempre sulla rivelazione –, essa deve fornire un sapere evidente o verosimile, e che prescinda in ogni caso dalla fede; in secondo luogo, per il fatto che deve concernere il reale assoluto, ossia un reale, il cui *Dasein* e *Sosein* non sono più condizionati dalla specificità della struttura naturale-psicologica dell'uomo e che quindi è “incondizionato e “assoluto” in ogni senso oggettivo, poiché non esige per la sua esistenza di alcun altro reale, deve radicare quella ragione spontanea e il mondo degli oggetti irreali e ideali in questo stesso reale; infine, deve distinguersi da ogni sapere formale e ideale come la scienza, la matematica e persino l'ontologia essenziale:

«esse – avverte l'autore – sono senza dubbio necessarie nella costruzione della metafisica, ma non sono la metafisica. Chi, dunque, desidera limitare la filosofia alla conoscenza d'idee e relazioni d'idee, prive d'esistenza (Husserl), a teoria della valenza e del valore (Rickert, Windelband), dei contenuti della conoscenza etc., costui nega la consistenza della metafisica. La metafisica è ristretta a quest'ambito, anche se il senso fornito al termine da coloro che lo coniarono, gli ordinatori delle opere aristoteliche, è alquanto vago. Costoro denominarono *μετά τά φυσικά* ciò che, nell'ordinazione degli scritti d'Aristotele era al di là del *τά φυσικά*, cioè seguiva gli scritti appartenenti alla fisica, ed esso conservò, in seguito, il senso del concetto di ordinazione bibliotecaria: “conoscenza dei principi superiori e dei fondamenti degli enti”, significato che Aristotele stesso aveva attribuito alla *πρώτη φιλοσοφία*»<sup>1086</sup>.

È comunque lecito parlare di certe dottrine come metapsicologia, metamatematica, metastoria, metabiologia, metasociologia etc, e perfino di metanoetica, metafisica dell'arte e metafisica dello stato e del diritto. Se ne deve quindi dedurre che ogni grossa sezione del sapere umano e dei suoi oggetti ha propriamente un suo metaproblema ed una propria metascienza, i quali sono consapevolmente trascurati dalle scienze particolari positive. Per Scheler, queste metascienze (*Metaszienzen*) devono essere considerate come

---

<sup>1086</sup> *Ibidem*.

i ponti di congiunzione tra quest'ultime e le parti superiori della metafisica medesima; rappresentano, in questo senso, quel «trampolino di lancio per conquistare la metafisica di primo genere»<sup>1087</sup>, giacché il loro oggetto d'analisi sono i presupposti fondamentali delle oggettività sulle quali si edificano le scienze positive medesime. E tuttavia esse non sono materie isolate, irrelate alle altre, bensì presuppongono un'unità radicale che ne rende possibile l'esistenza; tale unità è costituita dalla meta-antropologia (ogni «metafisica moderna [...] – sentenza Scheler – non è più cosmologia e metafisica oggettiva, bensì *meta-antropologia* e metafisica degli *atti*»<sup>1088</sup>), che è metascienza dell'uomo, essendo questi quel microcosmo, in cui si concentrano tutte le regioni essenziali dell'ente che formano il macrocosmo:

«Ciò, a cui alludo, è l'uomo. La determinazione della sua essenza e della sua origine è la domanda della metafisica, in cui convergono tutte le altre. Egli è, davvero, in senso essenziale tutto – “microcosmo”, come dice l'antico e profondo concetto. *Homo est quammodo omnia*. È il misurante e il misurabile. È un caso della meccanica, della fisica, della chimica, della biologia, della psicologia, della noologia, della storia e dell'etnologia, e nella misura in cui vi è in lui un qualcosa di divino, anche, in un certo senso della teologia. Nell'uomo e per l'uomo, non si può studiare solo l'uomo stesso, ma anche l'universo in ogni sua sfera e grado dell'essere; tutte le essenze e le idee, che sono realizzate nel tutto nell'universo, tutte le forme della natura e quelle dell'anima – e solamente in esso e su esso il più alto fatto finito, che conosciamo, la forma dell'essere personale e lo spirito. L'antropologia metafisica è il punto di mezzo delle metascienze. Pertanto è chiaro che la domanda sull'essenza e sulla costituzione essenziale di questa cosa, cioè dell'uomo, possiede un procedimento, per lo meno, euristico per tutte le altre domande della metafisica; è chiaro, inoltre, che colui, che conosce chiaramente l'essenza dell'uomo, non con-conosce solo l'uomo, ma, in lui e per lui, anche l'essenza di tutte le cose. [...] Per questo, l'antropologia essenziale, finché è al servizio della conoscenza metafisica, è l'ontologia essenziale più centrale, che pone la questione

---

<sup>1087</sup> *Ibi*, p. 125.

<sup>1088</sup> M. SCHELER, *'Weltanschauung' filosofica*, in M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, op. cit., p. 253.

della metafisica stessa»<sup>1089</sup>.

La metafisica è pertanto riflessione sull'antropologia filosofica, ossia sapere in cui acquisiscono unità, fondamento, esplicazione tutte le differenti conoscenze particolari affluenti dalle singole scienze positive sull'uomo come essere vivente. Per dirla alla Scheler: è «scienza fondamentale dell'essenza e della *costruzione essenziale dell'uomo*: una scienza fondamentale del suo rapporto con i regni della natura (regno anorganico, regno delle piante, regno degli animali) e con il fondamento di tutte le cose; una scienza della sua origine metafisica essenziale e del suo inizio fisico, psichico e spirituale nel mondo; delle forze e delle potenze che lo muovono e che egli muove; una scienza delle tendenze e delle leggi fondamentali del suo sviluppo biologico, storico-spirituale e sociale, tanto delle possibilità essenziali di questo sviluppo quanto delle sue effettualità»<sup>1090</sup>. Come era presumibile pertanto, il problema di Dio rinvia, come molte altre problematiche, a quello dell'uomo; è intimamente connesso con esso. Le modalità con cui si sostanzia nel pensiero scheleriano questa connessione è ciò che sarà trattato nei paragrafi successivi.

## 12.5. La posizione dell'uomo nel cosmo

### 12.5.1 Genesi e problematiche interpretative

Il saggio *Die Stellung des Menschen im Kosmos* scaturisce da una conferenza tenuta da Scheler il 28 aprile 1927, presso la *Weisheitsschule* di Darmstadt, nel convegno organizzato da H. Keyserling<sup>1091</sup> dal titolo *Mensch und Erde*. Come attestano le lettere a Märit Furtwängler, l'autore elaborò il testo tra il mese di marzo e aprile di quello stesso anno, mentre era convalescente ad Ascona; tuttavia è molto probabile che esso non era ancora stato portato a termine per la data stabilita. Scheler parlò quindi «quasi a

---

<sup>1089</sup> M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 2: *Erkenntnislehre und Metaphysik*, GW XI, op. cit., p. 53.

<sup>1090</sup> M. SCHELER, *Uomo e storia*, in M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, op. cit, p. 257.

<sup>1091</sup> Sulla *Weisheitsschule* si cfr. U. GAHLINGS, *Sinn und Ursprung. Untersuchungen zum philosophischen Weg Hermann Graf Keyserlings*, Academia, Sankt Augustin 1992; U. GAHLINGS, *Hermann Graf Keyserling. Ein Lebensbild*, Justus-von-Liebig, Darmstadt 1996.



braccio»<sup>1092</sup> per quattro ore consecutive, eppure, nonostante l'improvvisazione, quella conferenza si rivelò una tappa essenziale della storia della filosofia: con essa si celebrò l'inizio di una nuova disciplina, l'antropologia filosofica, che animerà fortemente le diatribe negli anni a venire e che ancora oggi è oggetto di profondi studi. Per un disguido, quanto detto non fu però stenografato, così l'autore, in vista della pubblicazione, prevista per l'estate successiva, del volume ottavo della rivista *Der Leuchter*<sup>1093</sup>, si vide costretto a redigere un nuovo manoscritto (dattilografato da Maria Scheu, sua terza moglie), basato su i propri appunti, cui diede il titolo *Die Sonderstellung des Menschen*.<sup>1094</sup> Analizzandolo, si scopre che l'obiettivo, poi non rispettato, era semplicemente quello di esporre «la posizione speciale degli esseri umani nella totalità dell'esperibile [...] solo verso il basso, cioè verso la natura infraumana», non esaminando «la questione centrale della relazione dell'essere umano col fondamento di ogni cosa»<sup>1095</sup>. Tuttavia già verso la fine della parte introduttiva Scheler si rettifica:

«Ciò premesso, intendo trattare il problema della posizione speciale in tre direzioni. 1) come si rapporta l'essere umano agli animali e ai vegetali, cioè alla natura infraumana? Ha una posizione speciale essenziale *oppure no, e quale?* (Questione dell'essenza *prima* dell'origine e della costituzione, vita, etc.); 2) in che misura gli spetta un'*origine* speciale e un futuro distinto da quello di tutti gli esseri

<sup>1092</sup> «La mia conferenza – quasi a braccio – ha fatto una forte impressione e ci ho messo l'anima» (Lettera a Märit Furtwängler, 2 maggio 1927, inedito Ana 385 E I 1; devo queste informazioni e quelle che seguono al saggio W. HENCKMANN, *Prospettive metafisiche nell'antropologia di Max Scheler*, in «Discipline Filosofiche», Vol. 1, 1 (2002), pp. 63-90). La lettera è riportata anche in W. MADER, *Max Scheler. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt von Wilhelm Mader*, op. cit., p. 115).

<sup>1093</sup> Era l'organo della *Weisheitsschule*.

<sup>1094</sup> Nel lascito scheleriano vi sono l'originale e una copia del dattiloscritto, con interpolazioni, correzioni e note di rinvio ad altri testi, tutti ad opera di Maria Scheu (Ana 315 D IX 7a). La copia reca la scritta "Editore", si deve supporre quindi che si tratta del testo preparato per il *Leuchter*. Tuttavia, poiché in più parti sono rilevabili differenze con quello poi pubblicato, siamo indotti a pensare che Scheler lo abbia successivamente modificato. Eccettuate alcune diversità stilistiche, sicuramente anche esse dovute a Maria Scheu, il testo apparso invece sul *Leuchter* concorda quasi completamente con quello pubblicato in forma separata sei mesi dopo da O. Reichl, editore della rivista. La gran parte dell'uno e dell'altro è inoltre conforme al manoscritto *Monopole des Menschen im Ganzen der Lebewelt* (Ana 385 B I 17), che si reputa essere il testo preparato per la conferenza. Il contenuto di quest'ultimo è tuttavia più ampio, ragion per cui si pensa che sia un'elaborazione destinata alle lezioni del semestre estivo del corso di antropologia, tenuto il 1925. Se confermata quest'ipotesi, Scheler avrebbe semplicemente rimaneggiato il testo di quelle lezioni per il convegno della *Weisheitsschule*. Si cfr. W. HENCKMANN, *Prospettive metafisiche nell'antropologia di Max Scheler*, op. cit., p. 63 n. 3.

<sup>1095</sup> M. SCHELER, *Einleitung zu seinem Vortrag in Darmstadt*, inedito Ana 315 B I 17, p. 1a-7a.

viventi?; 3) ha una posizione speciale nei confronti del fondamento di ogni cosa, e qual è il suo rapporto distintivo con la “divinità” (metafisica dell'essere umano, incluse questioni della libertà, immortalità, etc.)»<sup>1096</sup>.

Scheler, con tutta probabilità, limitò il proprio slancio espositivo per venire incontro alle richieste di Keyserling che lo invitò a circoscrivere il discorso al «punto in cui l'essere umano esce dal sistema naturale per entrare in un mondo superiore. Si tratterebbe dunque della definizione ultima e quintessenziale dell'essere umano»<sup>1097</sup>. Che i propositi iniziali dell'autore fossero di assai più ampio respiro, lo testimonia anche la lettera dell'11 luglio del 1927, in cui Keyserling raccomanda di concentrarsi particolarmente «sulla sua teoria dello spirito e dell'impotenza di esso, senza tralasciare niente di quanto detto»<sup>1098</sup>. L'intento dell'animatore della *Weisheitsschule* era infatti quello di approntare una critica nel proprio contributo *Der erdbeherrschende Geist* alla posizione scheleriana sull'argomento. Tuttavia, nell'introduzione al *Leuchter*, egli non può che attestare che il testo pubblicato si differenzia «da quello pronunciato a suo tempo. Nel rielaborarlo Scheler [...] ha in gran parte abbandonato certe asprezze e ristrettezze»<sup>1099</sup>. Presumibilmente Keyserling si riferisce proprio alla tesi dell'impotenza dello spirito. Ciononostante, più che pensare ad un rimaneggiamento di essa, dobbiamo supporre piuttosto, come afferma Henckmann, un «suo inserimento in un orizzonte tematico più ampio»<sup>1100</sup>. Questo sarebbe anche il motivo per cui il titolo, *Die Sonderstellung des Menschen*, sia stato modificato in *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, senz'altro di portata più estesa. La correzione dovrebbe pertanto essere direttamente connessa alle concezioni dell'ultima parte, concernenti la metafisica dell'uomo, argomento che l'autore

---

<sup>1096</sup> *Ibi*, p. 7a.

<sup>1097</sup> Lettera di Keyserling a Scheler, 15 novembre 1926.

<sup>1098</sup> Lettera di Keyserling a Scheler, 11 luglio 1927. Maria Scheu afferma infatti nella prefazione all'edizione del 1947 di *Die Stellung*: «lo scritto “*Die Stellung des Menschen im Kosmos*” apparve per la prima volta nella rivista “*Der Leuchter*” 1927, Otto Reichl Verlag, per poi venire pubblicato a parte dalla stessa casa editrice nel 1928, poche settimane dopo la morte dell'autore. Il testo, che già di per sé rappresentava un “riassunto molto conciso” delle vedute di Scheler, venne ulteriormente ridotto a causa dei limiti di spazio che erano stati imposti dalla rivista. Ma l'intenzione di Scheler, volta a completare in diverse direzioni il testo in vista di una nuova edizione, venne disattesa in seguito alla malattia e poi alla morte dell'autore» (M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Nymphenburger Verlagshandlung, München 1947, p. 5). Traggio questa citazione da G. CUSINATO, *Guida alla lettura*, in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 76.

<sup>1099</sup> H. KEYSERLING, *Vorbemerkung des Herausgebers*, in «*Der Leuchter*», 8 (1927), p. 1.

<sup>1100</sup> W. HENCKMANN, *Prospettive metafisiche nell'antropologia di Max Scheler*, op. cit., pp. 65 e s.

aveva solo sfiorato nella conferenza. Quel che si potrebbe concludere è dunque che il nuovo titolo sarebbe «una replica all'intervento di Keyserling: infatti Scheler non dice, appunto, che lo spirito umano possiede in quanto tale un potere di “dominare la terra”, ma che la funzione dello spirito si può conoscere solo a partire dalla complessiva “posizione dell'uomo nel cosmo”»<sup>1101</sup>.

Si può avanzare tuttavia anche un'altra ipotesi, che chiarirebbe il perché in *Die Stellung* non vi sia alcun accenno diretto al testo di Keyserling. Nel giugno del 1927 Plessner ebbe l'infausta idea di far leggere a Scheler l'ultimo capitolo del manoscritto di *Die Stufen des Organischen*. Scheler restò sconcertato, accusando Plessner di aver frequentato le sue lezioni di antropologia filosofica e di aver ripreso quanto egli aveva detto nel convegno della *Weisheitsschule*. La rabbia dell'autore per il presunto plagio era amplificata ulteriormente per la pubblicazione imminente del *Leuchter*. In una lettera a Märit Furtwängler scrive: «Plessner sta pubblicando un libro sulle forme di vita (vegetale, animale, umana) che – catastrofe che paventavo – da tempo si sovrappone con una gran parte della mia antropologia. Che fare? Hartmann vuol mediare [riguardo] all'introduzione. Ha preso *tutto*, ma proprio tutto da me – fin le citazioni»<sup>1102</sup>. Plessner comprensibilmente si difese da queste insinuazioni. Il 2 luglio confida a J. König:

«Scheler è terribilmente agitato, dopo aver visto dove va a parare il lavoro. Poco tempo fa gli ho letto l'ultimo capitolo sull'essere umano. Ovviamente, come temevo, si considera il vero autore di queste idee, ma si accontenterebbe se io lo presentassi come in qualche modo l'inventore dell'antropologia filosofica. La faccenda è davvero spinosa, perché Scheler non si lascia persuadere che non c'entra niente col libro. Anche Hartmann mi consiglia di rabbonirlo, con un chiarimento più o meno in tal senso nella prefazione, senza negare in alcun modo la mia

---

<sup>1101</sup> *Ibi*, p. 66.

<sup>1102</sup> Lettera di Scheler a Märit Furtwängler, 3 luglio 1927. Come ricorda Henckmann: «non era la prima volta che Scheler sospettava qualcuno di averlo plagiato, particolarmente nel caso di persone della cerchia di quelli che stavano con lui in un rapporto di comunicazione scientifica e personale, quale appunto era Plessner a Colonia. Di solito ne traeva la conseguenza di dover presentare al pubblico le proprie idee il prima possibile, o almeno di accennare che sarebbe tra breve uscito un lavoro sull'argomento. Comprensibilmente, nel pubblicarle, cercava poi di evidenziare ed eventualmente precisare proprio quelle parti che potevano documentare meglio la sua originalità, oppure di inserire le possibili formulazioni somiglianti in un contesto che non desse adito a confusioni» (W. HENCKMANN, *Prospettive metafisiche nell'antropologia di Max Scheler*, op. cit., pp. 66 e s.).

indipendenza. Ovviamente lo farò, diffondendomi ampiamente sulle premesse storiche del libro, e così facendo metterò Scheler nel firmamento, così che tutto il mondo capirà come stanno veramente le cose»<sup>1103</sup>.

Si deve precisare che Plessner aveva molta stima delle opere scheleriane. Lo attestano palesemente le pagine dedicate all'autore in *Die Einheit der Sinne* del 1923.<sup>1104</sup> Il rammarico e la costernazione per la reazione di Scheler dovettero essere pertanto indubbiamente considerevoli e non poterono che mutarsi in un astioso risentimento, quando si vide leso anche a livello accademico; il che fornirebbe pure una spiegazione del fatto che nessun rimando a Scheler è presente nel *Vorwort* di *Die Stufen des Organischen*.

In effetti, probabilmente l'influenza di Scheler su Plessner fu maggiore, di quanto quest'ultimo abbia mai sostenuto; ma fu un'influenza, appunto: sarebbe veramente una calunnia parlare di plagio. D'altronde Plessner non era certo un esordiente nella filosofia quando pubblicò *Die Stufen des Organischen*. È inoltre innegabile il dato di fatto che «l'impostazione complessiva di Plessner [...] avesse una sua originalità, come del resto riconobbe subito, cercando di mediare fra i due, anche N. Hartmann»<sup>1105</sup>.

Eppure fu una polemica che non si arrestò, danneggiando entrambi e contemporaneamente l'intera disciplina appena nata, l'antropologia filosofica. In questo senso, particolarmente l'esegesi scheleriana ne risentì, visto che Maria Scheu, nel tentativo di evidenziare quei tratti dell'opera di Scheler che potessero precorrere gli scritti di Plessner, aggiunse, nella prima edizione pubblicata di *Die Stellung* dopo il veto di stampa nazista, una serie di interpolazioni di proprio pugno che non solo si attenevano alla realtà testuale, ma modificavano le stesse intenzioni teoretiche scheleriane. Del resto, è lei stessa a confessare di aver integrato l'originale, pur precisando che le aggiunte sono estrapolate dal testo della conferenza: «la nuova edizione che ora appare – afferma la curatrice – rappresenta una ristampa del testo di Scheler che è stata però integrata con il

---

<sup>1103</sup> J. KÖNIG, H. PLESSNER, *Briefwechsel 1923-1933*, a cura di H. Lessing e A. Mutzenbecher, Alber, Freiburg-München 1994, pp. 150 e s.

<sup>1104</sup> Si cfr. H. PLESSNER, *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes*, Bouvier, Bonn 1923, pp. 104 e ss.

<sup>1105</sup> G. CUSINATO, *Guida alla lettura*, in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 79.

manoscritto della conferenza»<sup>1106</sup>. Purtroppo quest'ultimo non è stato ancora recuperato. L'edizione critica di Cusinato, basata sul testo consegnato da Scheler all'editore Reichl, mette bene in rilievo le diversità tra questo e quello curato da Maria Scheu presente nei *Gesammelte Werke*. Più degli altri sono da segnalare i seguenti passi: nel primo, parlando dell'uomo, l'autore lo definisce come «*das X, das sich in unbegrenztem Maße "weltoffen" verhalten kann. Menschwerdung ist Erhebung zur Weltoffenheit kraft Geistes*»<sup>1107</sup>; nel secondo, altrettanto famoso, Scheler comincia col dire che lo spirito non è legato all'*Umwelt*, è libero da essa, per cui è oggettività (*Sachlichkeit*), cioè capacità di essere determinati dal *Sosein* delle cose stesse, poi aggiunge: «*Schärfer gesagt: nur ein solches Wesen ist "Träger" des Geistes*»<sup>1108</sup>, riferendosi probabilmente all'uomo. Le due frasi sono assai vicine tra loro e riguardano lo stesso argomento, per cui sono state da subito messe in relazione. Il risultato è stato concepire l'uomo come il solo essere capace di aprirsi al mondo in modo illimitato, in quanto unico portatore dello spirito. Tuttavia, sia nell'una che nell'altra sono presenti aggiunte di Maria Scheu: nella prima, tutta l'ultima parte – per intenderci, quella che va da *Menschwerdung* in poi – è opera della curatrice; nella seconda (*nur ein solches Wesen ist "Träger" des Geistes*) invece «ci troviamo di fronte a differenze sostanziali. [...] Quel termine “solo” (*nur*) risulta fondamentale in quanto esclude esplicitamente che lo spirito possa essere presente *anche* negli esseri viventi, nella natura, nel centro vitale, etc. Nell'edizione del 1928 il termine “solo” invece non compariva: “e un tale essere (l'uomo) è “portatore” dello spirito”. Una frase che in questa forma non può più tacitare i tentativi di rileggere l'ultimo Scheler al di fuori della canonica interpretazione dualistica»<sup>1109</sup>. E non si può non dare ragione a Cusinato, dato che venivano portate a sostegno di quest'ultima proprio le parole del secondo passo citato. Al di là, quindi, se Maria Scheu abbia interpretato bene o meno – personalmente continuo

<sup>1106</sup> M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Nymphenburger Verlagshandlung, München 1947, p. 5

<sup>1107</sup> M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, op. cit., p. 37. «L'uomo è perciò quell'X capace di comportarsi come un essere illimitatamente “aperto al mondo”. Diventar uomini significa elevarsi, in forza della spirito, fino a potersi aprire al mondo» (M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, a cura di M. T. Pansera, op. cit., p. 146).

<sup>1108</sup> M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, op. cit., p. 36. «In breve: il supporto dello spirito è solo quell'essere» (M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, a cura di M. T. Pansera, op. cit., p. 144).

<sup>1109</sup> G. CUSINATO, *Guida alla lettura*, in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 78.

a pensare che la differenza essenziale tra l'uomo e l'animale sia fondata sullo spirito, ma di questo discuteremo più avanti – si tratta in ogni caso di un'adulterazione inaccettabile del testo originale.

È dunque sottesa a *Die Stellung des Menschen im Kosmos* una problematica interpretativa su due livelli: uno testuale, poiché occorre filtrare il saggio, separando ciò che appartiene a Scheler e quello che è invece opera della curatrice; un altro ermeneutico, giacché, dopo la smerigliatura, bisogna cerziorarsi di cosa l'autore intendesse effettivamente asserire, tenendo presente che *Die Stellung des Menschen im Kosmos* è pur sempre uno scritto destinato a una conferenza, in cui, come si è visto, l'autore era costretto alla sintesi, e pertanto necessita di una contestualizzazione nella complessività della speculazione scheleriana. Dovremo quindi tenere presenti entrambi i livelli nella trattazione del suo contenuto nei paragrafi seguenti.

### **12.5.2 L'antropologia: la differenza essenziale tra l'uomo e l'animale e l'uomo come asceta della vita**

«In nessun'epoca l'uomo, più che nella nostra, le vedute circa l'essenza e l'origine dell'uomo sono state più incerte, più indefinite e molteplici [...]. In quasi diecimila anni di storia noi siamo la prima epoca, in cui l'uomo è divenuto completamente e interamente “problematico” per se stesso; in cui egli non sa più che cosa è, ma nello stesso tempo *sa* anche *che* non lo sa. E solo in quanto si sia una buona volta intenzionati a far *tabula rasa* completamente di tutte le tradizioni concernenti questa questione e si apprenda a guardare l'essenza definita uomo con la più estrema estraneazione e meraviglia metodiche, si potrà nuovamente pervenire a vedute durevoli. Ma si sa quanto sia difficile fare *tabula rasa*. Perché qui siamo dominati dalle categorie tradizionali in maniera più inconsapevole e, pertanto, più forte che in altre questioni»<sup>1110</sup>.

Le concezioni tradizionali, da cui Scheler sollecita a liberarsi, sono la teoria classica e quella negativa dell'uomo. Eppure egli ne tenta, a mio avviso, una sua originalissima

---

<sup>1110</sup> M. SCHELER, *Uomo e storia*, in M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, op. cit, p. 258.

sintesi. La teoria negativa (quella dell'*homo faber*, per intenderci) ha perfettamente ragione, quando afferma che «l'uomo è sembra ombra di dubbio il vicolo cieco della natura»<sup>1111</sup>, «l'animale ereditariamente malato»<sup>1112</sup>, insomma, quel «*faux pas*»<sup>1113</sup>, di cui si è già parlato. Ma alziamo lo sguardo e tentiamo di analizzare l'essere umano da una prospettiva più ampia, secondo un orizzonte superiore – ed è qui che l'autore corregge la teoria negativa con quella classica –, ossia in quanto essere spirituale, come possibile automanifestazione dello spirito divino, allora egli ci si presenterà in modo differente; lo comprenderemo non come semplice essere vivente, ma come quell'essere vivente che cerca di deificare se stesso: egli ci apparirà allora non più come un vicolo cieco soltanto. Anzi, intendiamoci bene, quel carattere di essere l'animale malato, il passo falso della natura etc., non scompare, persiste; dal punto di vista vitale, egli continua ad essere un vicolo cieco, ma, nell'orizzonte spirituale, rappresenta al contempo anche la via d'uscita da esso: «l'uomo – afferma Scheler – è quindi contemporaneamente entrambe le cose: un vicolo cieco e una via d'uscita»<sup>1114</sup>. Una contraddizione, insomma, all'interno della vita stessa. L'autore cerca in sostanza di conciliare le sorgenti culturali da cui si è abbeverato, le filosofie della vita e la dottrina ebraico-cristiana: accettare quindi che l'uomo sia il prodotto dell'evoluzione, il frutto malato di essa, e armonizzare questa concezione con quella *Sonderstellung* che si evince essere riservata all'uomo stesso dal Dio della Bibbia, ben espressa, per altro, nella Genesi, quando si afferma che «Dio dunque creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò, tali creò l'uomo e la donna»<sup>1115</sup>. Tale passo biblico è fondamentale per comprendere lo Scheler di *Die Stellung*, dal momento che ne rivela le radici più profonde. Fermo restando che l'uomo è stato creato ad immagine e somiglianza di Dio, adesso bisogna analizzare come una simile concezione possa accordarsi con le nuove acquisizioni della filosofia, della fisica, della biologia, etc. E l'autore non fa altro quindi che correggere la dottrina ebraico-cristiana con Nietzsche, con von Uexküll, con Bohr, con Einstein etc.; o meglio, per essere più precisi, rivede, ripensa,

<sup>1111</sup> M. SCHELER, *Le forme del sapere e la formazione*, in M. SCHELER, *Formare l'Uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, op. cit., p. 62.

<sup>1112</sup> M. SCHELER, *Sull'idea dell'uomo*, in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, op. cit., p. 65.

<sup>1113</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 352.

<sup>1114</sup> M. SCHELER, *Le forme del sapere e la formazione*, in M. SCHELER, *Formare l'Uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, op. cit., p. 62.

<sup>1115</sup> *Genesi*, 1, 27.

rielabora quanto espresso nella Genesi alla luce di quella problematica che costituisce la sua fisima ormai da quasi un quindicennio: il reale e la questione della vita. Si chiede Scheler: «se è vero che l'animale possiede già l'intelligenza, ha senso allora supporre ancora qualcosa di più di una mera  *differenza di grado tra l'uomo e l'animale*? Esiste ancora una  *differenza essenziale?*»<sup>1116</sup>. Naturalmente, in accordo con quanto detto nella Bibbia, animale e uomo non possono differire solo per grado. Eppure c'era tutto l'evoluzionismo, il vitalismo, il positivismo che affermavano il contrario; che ponevano l'uomo ad un vertice, superiore o inferiore, della scala evolutiva. Quale soluzione, allora? Che cosa possedeva l'uomo, e soltanto l'uomo, per essenza, che lo distingueva dagli animali e lo rendeva ad immagine e somiglianza di Dio? Lo spirito, ovviamente: «il  *nuovo principio* che rende l'uomo tale  *si trova infatti al di fuori* di tutto ciò che possiamo generalmente definire  *vita* e psichicamente-interno o vitalmente-esterno [...], nel senso che tale principio non può essere considerato come frutto di una “evoluzione naturale della vita”, essendo riconducibile, semmai, solo al principio superiore di tutte le cose, allo stesso principio di cui anche la “vita” non è che una manifestazione parziale»<sup>1117</sup>. L'uomo si distingue, dunque, dall'animale, dalle piante, dall'intero mondo organico e inorganico, per lo spirito e per questo è simile a Dio: ma, del resto che cosa afferma, se non questo, la dottrina ebraico-cristiana? Certo, in Scheler tutta la problematica assume sfumature notevolmente più complesse, evoluzioni teoretiche assai più architettate, tuttavia il nucleo è fondamentalmente lo stesso: le correzioni scheleriane, lo ripeto, vanno lette alla luce dei risultati della filosofia e delle scienze moderne e, più di ogni altra cosa, a quella delle proprie riflessioni sulla vita e sul reale. Ma è necessario verificare quanto qui asserito con la lettera dei testi scheleriani, ragion per cui procediamo con ordine, descrivendo quali forme, secondo Scheler, appartengano ai vari livelli evolutivi, dal mondo inorganico sino ad arrivare all'uomo.

La *Sonderstellung* umana, afferma l'autore, ci può risultare difatti assai più chiara, qualora riusciamo a cogliere l'intera struttura del mondo bio-psichico. In effetti, ogni essere vivente non è un semplice oggetto per un osservatore esterno, ma possiede come

---

<sup>1116</sup> M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 118.

<sup>1117</sup> *Ibi*, p. 119 e s.



sua caratteristica essenziale sia un essere-per-sé (*Fürsichsein*) sia un essere interno (*Innensein*). Pertanto, i confini dello psichico «vengono a coincidere esattamente con quelli del vivente»<sup>1118</sup>. Il livello più elementare di quest'ultimo, e al contempo quello che fornisce la spinta propulsiva in grado di elevare maggiormente lo spirito, è costituito dall'impulso dell'affezione vitale (*Gefühlsdrang*), in cui non sono ancora differenziati l'affezione (*Gefühl*) e la pulsione (*Trieb*): «questo primo livello – dice Scheler – del processo psichico, così come si manifesta nell'impulso dell'affezione vitale, può e deve essere attribuito già alla *pianta*»<sup>1119</sup>. Questa infatti risulta incapace di trasmettere i propri stati ad un sistema centrale. Quindi ciò che è nell'animale vera e propria vita pulsionale (*Triebleben*), nella pianta è semplicemente mero impulso primordiale alla vita e alla riproduzione.

Il secondo stadio della vita psichica è l'istinto (*Instinkt*), che è proprio anche degli animali inferiori. La sua nozione va esplicitata interamente a partire dal comportamento dell'essere vivente. Quest'ultimo difatti, secondo Scheler, è istintuale, soltanto laddove possieda le seguenti precipuità: in primo luogo «deve essere conforme a un senso»<sup>1120</sup>; in secondo luogo «deve avvenire secondo un certo ritmo»<sup>1121</sup>; in terzo luogo deve «reagire solo a quelle situazioni tipiche ricorrenti che possiedono una qualche rilevanza biologica per la specie in quanto tale, rimanendo invece praticamente indifferente nei confronti di quelle situazioni che hanno una rilevanza solo per l'esperienza particolare dell'individuo»<sup>1122</sup>; in quarto luogo, quindi, dal momento che è al servizio della specie, deve essere innato ed ereditario; infine rappresenta «un comportamento che è indipendente dal *numero* delle prove che l'animale compie per raggiungere una determinata situazione: in tal senso può essere definito come un comportamento “concluso” fin dall'inizio»<sup>1123</sup>. Questo vuol dire che, negli animali inferiori, ogni cosa che essi possono cogliere si configura come già determinato *a priori* dalla relazione fra il loro istinto e la struttura della propria *Umwelt*.

Due sono invece le modalità di comportamento che si dissociano da quello

---

<sup>1118</sup> *Ibi*, p. 92.

<sup>1119</sup> *Ibidem*.

<sup>1120</sup> *Ibi*, p. 101.

<sup>1121</sup> *Ibidem*.

<sup>1122</sup> *Ibi*, p. 102.

<sup>1123</sup> *Ibi*, p. 103.

istintivo, ossia l'abitudinario e l'intelligente: il primo «corrisponde alla *terza* forma di vita psichica, quella facoltà che denominiamo *memoria associativa (mneme)*»<sup>1124</sup>. Essa non si presenta in ogni essere vivente, ma soltanto negli animali superiori, i quali infatti sono capaci di modificare la loro condotta in modo lento e costante – rispondendo quindi ad un preciso senso biologico –, ed in base ad un certo numero di comportamenti simili, di modo che l'adeguatezza dei loro comportamenti risulti direttamente proporzionata alla quantità di prove effettuate. In altri termini, il loro apprendimento avviene secondo il principio, ben evidenziato dalla biologia, delle prove e degli errori.

La quarta forma essenziale della vita psichica è l'intelligenza pratica, che l'uomo condivide con gli animali. Tale tipologia comportamentale deve essere definita, prescindendo da ogni riferimento ai processi psichici: secondo Scheler, un essere vivente si comporta in maniera intelligente, quando, «nei confronti di situazioni atipiche, sia per l'individuo che per la specie, [...] senza tentativi di prova, o il ripresentarsi di tentativi di prova, esegue un comportamento nuovo e dotato di senso (sia che esso possa essere definito “adeguato”, sia che risulti “inadeguato”, come quando non si coglie il fine che si era prefissato)»<sup>1125</sup>. Questa, inoltre, è un'intelligenza, connessa a finalità biologiche, che si manifesta quando il processo interno o esterno, scelto da un essere vivente, è asservito ad un moto pulsionale di appagamento di un'istanza biologica. Come tale pertiene ad ogni vertebrato superiore, quindi tanto agli uomini tanto agli animali. L'errore di pragmatisti e positivisti è stato proprio quello di attribuirlo solo agli esseri umani,<sup>1126</sup> ma, avverte Scheler, «oggi, davanti alle indagini svolte nell'ambito della psicologia animale, dobbiamo e possiamo dire quanto segue: l'animale possiede sicuramente *più* di queste due capacità [istinto e memoria associativa], per quanto sia difficile circoscrivere questo “più” in modo preciso. L'animale, quanto meno nel caso dei vertebrati superiori, mostra anche gli albori dell’“intelligenza tecnica” nel senso precedentemente definito, nonché la presenza di una capacità connessa a tale intelligenza, quella di *scegliere* sensatamente secondo un orientamento che non è prestabilito in modo rigidamente tipizzato

---

<sup>1124</sup> *Ibi*, p. 106.

<sup>1125</sup> *Ibi*, p. 113.

<sup>1126</sup> Cfr. M. SCHELER, *Sull'idea dell'uomo*, in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, op. cit., pp. 56 e ss.

dall'organizzazione specifica»<sup>1127</sup>. Quindi, al contrario di ciò che si ritiene, «non è l'intelligenza pratico-tecnica a rendere uomo in senso essenziale l'uomo: nell'uomo questo tipo di intelligenza è enormemente aumentata in senso semplicemente *quantitativo*, fino a livello di un Siemens o di un Edison»<sup>1128</sup>. Quella di Scheler è, in questo caso, nient'altro che una beffarda provocazione; egli afferma, a chiare lettere, che, se diamo per buona la dottrina dell'*homo faber*, allora, in base alle ultime scoperte della biologia, non vi sarebbe proprio alcuna differenza essenziale, ma semplicemente di grado, tra l'inventore Edison e uno scimpanzé.

«È difficile essere uomo»<sup>1129</sup>, non è sufficiente per qualsiasi essere vivente saper adoperare utensili o parlare, per divenire tale. E, in effetti, tra l'uomo e l'animale c'è uno scarto abissale, c'è un innegabile salto qualitativo che si deve cogliere: lo spirito, quel principio, che l'autore definisce «*opposto a tutta la vita nel suo complesso*»<sup>1130</sup>, il quale si manifesta nella persona, «ed è tale centro personale che si contrappone a tutti i centri funzionali alla “vita”, e che considerati internamente, possono essere designati anche come centri “*psichici*”»<sup>1131</sup>. Ma che cos'è questo spirito, secondo la concezione dell'ultimo Scheler? Perché consente quel salto qualitativo, che si è detto?

L'autore invita a porsi dalla prospettiva del sapere, anzi di quello specifico sapere che può essere dato unicamente dallo spirito,

«allora – afferma – la determinazione fondamentale di un essere “spirituale” consiste nella *capacità esistenziale di emanciparsi, liberarsi e svincolarsi* che esso o meglio il *centro* della sua esistenza [la persona], possiede nei confronti *del potere, della pressione, e della dipendenza dall'organico*, dalla “vita” e da tutto quanto essa abbraccia, un'emancipazione che deve valere anche nei confronti della intelligenza pulsionale (*triebhafter Intelligenz*). Il carattere principale di un tale essere “spirituale” (non più legato alle pulsioni e all'ambiente-proprio (*Umwelt*)) è allora quello di “*essere libero dall'ambiente-proprio*”

---

<sup>1127</sup> M. SCHELER, *Le forme del sapere e la formazione*, in M. SCHELER, *Formare l'Uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, op. cit., pp. 64 e s.

<sup>1128</sup> *Ibi*, p. 65.

<sup>1129</sup> *Ibi*, p. 63.

<sup>1130</sup> M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., pp. 119 e s.

<sup>1131</sup> *Ibi*, p. 120.

(*umweltfrei*), il che significa “aperto al mondo” (*weltoffen*): un tale essere ha il “mondo”»<sup>1132</sup>.

L'uomo è quindi capace, secondo l'autore, di oggettivare quei centri di reazione e resistenza, a cui invece l'animale è, per così dire, come vincolato, ossia in cui «è ancora estaticamente (*ekstatisch*) immerso»<sup>1133</sup>. In questo modo egli può cogliere l'essenza stessa di tali oggetti, ossia comprenderli, ponendo fra parentesi quella circoscrizione di rilevanza, cui è soggetto il mondo oggettuale e delle datità a causa del sistema pulsionale. Di conseguenza: «lo spirito è [...] capacità di oggettivazione, capacità di determinazione, attraverso l'essenza stessa delle cose»<sup>1134</sup>, mentre l'uomo è quel portatore dello spirito, il cui rapporto con il reale che gli è esterno, «si è *addirittura* dinamicamente *rovesciato* rispetto a quello dell'animale»<sup>1135</sup>. In quest'ultimo infatti ogni azione ha il suo punto d'avvio unicamente in uno stato fisiologico transitorio, cui corrispondono psichicamente le tendenze della pulsione e la percezione sensibile. Ogni cosa che non possieda tale rilevanza pulsionale, non ottiene dunque nell'animale alcuna manifestazione; quello che è invece dato, lo è soltanto come centro di resistenza verso un'istanza o una negazione pulsionale. Questo avvio da uno stato fisiologico transitorio è, per Scheler, «il primo *atto del dramma del comportamento animale nei confronti dell'ambiente-proprio*»<sup>1136</sup>. La ragione di ciò è da individuare nel fatto che la struttura della *Umwelt* collima interamente con la specificità fisiologica, con la struttura pulsionale e con la struttura di rilevanza dell'animale; formano questa e quelle, in altri termini, un tutt'uno, per cui l'animale può cogliere del proprio ambiente soltanto ciò che rientra all'interno dei confini della struttura di rilevanza della propria *Umwelt*.

Per l'uomo, come si è detto, le cose stanno in maniera differente; egli è in possesso

---

<sup>1132</sup> *Ibi*, p. 121.

<sup>1133</sup> *Ibidem*.

<sup>1134</sup> *Ibidem*. Gehlen critica l'antropologia filosofica di Scheler per «un uso troppo esteso e negligente della contemplazione essenziale» (A. GEHLEN, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, op. cit., p. 306; si cfr. anche A. GEHLEN, *Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers*, in AA. VV., *Max Scheler im Gegenwärtsgeschehen der Philosophie*, op. cit., p. 186). Ciononostante ammette: «tutti gli scritti contemporanei e successivi di antropologia filosofica dipendono da lui nei punti principali, e così resterà per sempre» (*ibi*, p. 188).

<sup>1135</sup> M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 122.

<sup>1136</sup> *Ibidem*.

dello spirito e pertanto il suo comportamento ha un decorso precisamente inverso. Tuttavia anche lui vive un dramma, con presupposti e modalità differenti da quello dell'animale, ma non meno tragico. Esso è in tre atti: il primo consta in un comportamento determinato dalla pura essenza di un insieme di intuizioni oggettivate; il secondo è rappresentato invece da un'azione libera, effettuata a partire dal centro personale, di inibizione o di disinibizione di una tendenza pulsionale dapprincipio trattenuta; il terzo consiste invece in una modificazione, in sé definitiva, dell'oggettività di una certa cosa. Quando ha luogo un simile dramma, sorge la struttura propriamente umana, e si pongono in essere comportamenti di apertura alla mondanità di estensione illimitata. È per questo che Scheler definisce l'uomo come «*quella X capace di comportarsi in modo illimitatamente "aperta al mondo"*»<sup>1137</sup>. In virtù di questa facoltà, egli si eleva al di sopra di tutti gli animali e riesce a concepire categorie precluse a questi, come quella di cosa, di sostanza, le forme vuote dello spazio e del tempo, che sono in effetti intellegibili solo da parte di un essere spirituale che possieda un'«*eccedenza di inappagamento nei confronti dell'appagamento pulsionale*»<sup>1138</sup>.

L'animale, al contrario, non ha oggetti, si porta con sé sempre la propria *Umwelt*, che è incapace di convertire in *Welt*, poiché non sa estraniarsi né sostanzializzare. Tuttavia, a differenza della pianta, che è priva di coscienza, rappresentazione e sensazione, e in cui quindi non è presente alcuna retroazione (*Rückmeldung*), esso non vive totalmente immerso nel proprio mondo-ambiente: «l'animale, infatti, è ridato a se stesso una seconda volta, grazie alla separazione fra sistema sensoriale e sistema motorio e grazie alla costante retroazione dei propri schemi corporei e dei propri contenuti sensibili»<sup>1139</sup>. Ma ciò non è sufficiente, dal momento che nei confronti della *Umwelt* si comporta comunque estaticamente.

L'atto spirituale umano è qualcosa di differente; si distingue da tale livello primitivo di retroazione, perché, per essenza, è già relato ad una dimensione di secondo grado dell'atto della *re-flexio* (*Reflexakt*): «noi – afferma Scheler – designeremo con un unico concetto quest'atto e il suo fine, e chiameremo il fine di questo concentrarsi

---

<sup>1137</sup> *Ibi*, p. 124.

<sup>1138</sup> *Ibi*, p. 130.

<sup>1139</sup> *Ibi*, p. 125.

(*Sichsammeln*) “coscienza che l'atto spirituale ha di se stesso” o “autocoscienza”. [...] Concentrazione, autocoscienza, capacità e facoltà di oggettivare l'originaria resistenza della pulsione formano pertanto un'*unica struttura inscindibile*, che in questa forma è data unicamente all'uomo»<sup>1140</sup>. Ciò è alla base della seconda caratteristica eidetica dell'uomo: questi non solo è in grado di modificare la propria *Umwelt* nella *Welt*, convertendo ciò che è sentito come resistenza in oggetto, ma è al contempo capace anche di considerare oggettivamente la sua costituzione fisiologica e psichica; soltanto in questo modo può innalzare la propria vita oltre la vita stessa. L'animale, ad esempio, può sentire e vedere senza sapere di sentire e vedere; ha tendenze pulsionali che non esperisce come proprie, ma che percepisce come provenienti dagli oggetti; non possiede una volontà diuturna, che non varia in concomitanza dei propri stati psichici.

In questo senso è possibile una tassonomia degli enti in relazione all'essere-interno e all'essere-referenziale (*Inne- und Selbstsein*). Il primo stadio è costituito dal mondo inorganico, che è del tutto privo sia dell'uno che dell'altro e che quindi non ha neanche un centro che gli pertenga onticamente. Nel secondo stadio vi è la pianta, che, pur essendo, in quanto essere vivente, già in grado di autolimitarsi e quindi in possesso di un essere-interno, non ha ancora alcuna facoltà di retroazione. Il terzo è, invece, occupato dall'animale, in cui sono già presenti sensazione e coscienza; gli è propria quindi una centralizzazione della retroazione ed è per tale ragione che l'autore afferma che esso «è dato a se stesso una *seconda volta*»<sup>1141</sup>. Infine, all'ultimo livello, c'è l'uomo che, essendo autocosciente, è dato a se stesso anche una terza volta. In lui la persona deve essere dunque pensata come quel *Zentrum* in grado di ergersi al di sopra di qualsiasi antinomia fra organismo e ambiente. In ultima analisi, ciò che si manifesta in questa tassonomia è «la *progressione* di un essere primordiale che *si centralizza sempre di più in se stesso* man mano che *si struttura nel mondo* [...], una progressione in cui tale essere raggiunge livelli sempre più elevati di *autoconsapevolezza di sé* e in dimensioni sempre nuove, per possedersi e comprendersi infine compiutamente nell'uomo»<sup>1142</sup>.

Lo spirito si manifesta quindi eideticamente come facoltà di oltrepassamento

---

<sup>1140</sup> *Ibidem*.

<sup>1141</sup> *Ibi*, p. 128.

<sup>1142</sup> *Ibidem*.

infinito della vita. Esso, come si è detto, è in grado di ideificarla tramite la tecnica di derealizzazione. Del resto, per Scheler, essere uomini significa proprio saper dire questo energico “no” verso il reale. Ciò definisce ulteriormente la condizione umana. Per l'autore, «l'uomo è dunque l'essere vivente che reprimendo e inibendo le proprie tendenze pulsionali – vale a dire *negando* ad esse l'appagamento, attraverso immagini percettive e rappresentazioni – *risulta capace* di comportarsi in modo *essenzialmente ascetico* nei confronti della propria vita, una vita che altrimenti lo soggioga con violenza ed angoscia»<sup>1143</sup>. Quindi, se confrontato con l'animale, che è immerso nella propria *Umwelt*, «l'uomo è “*colui che sa dire no*”(Neinsagenkönner), l’“*asceta della vita*” (*Asket des Lebens*), l'eterno *protestante* nei confronti di ogni realtà meramente effettuale»<sup>1144</sup>; egli è quel Faust eterno, la *bestia cupidissima rerum novarum*, che non riesce a trovare soddisfazione nel reale che lo circonda e che dunque agogna di frantumare i limiti spaziotemporalmente determinati, in cui gli si manifesta l'essenza e l'ambiente. Questi limiti sono anche i confini del suo autocompimento. Proprio grazie a tale sua capacità di inibire le pulsioni «l'uomo è in grado di *rielaborare* il proprio mondo percettivo attraverso un ordine concettuale ideale, indirizzando così in modo crescente le *energie*, sopite nelle pulsioni rimosse, verso lo spirito che le abita. Questo significa che l'uomo può sublimare (*sublimieren*) le proprie energie pulsionali verso le attività di tipo spirituale»<sup>1145</sup>.

---

<sup>1143</sup> *Ibi*, p. 140.

<sup>1144</sup> *Ibidem*.

<sup>1145</sup> *Ibi*, p. 141. Interpretando dualisticamente, per Buber la concezione antropologica scheleriana non può riguardare l'uomo in generale, ma soltanto l'uomo moderno: «Nell'uomo moderno, infatti, la sfera dello spirito e la sfera degli istinti sono diventate contrapposte come non lo erano mai state prima. L'uomo moderno si accorge, con ansietà, che la sterile e impotente lontananza dalla vita minaccia lo spirito separato, e si accorge, con orrore, che gli istinti repressi e banditi minacciano di distruggere la sua anima. La sua grande preoccupazione è quella di raggiungere l'unità, il sentimento di unità e l'espressione dell'unità. Profondamente compreso di se stesso, egli medita sul cammino da percorrere; crede di trovarlo lasciando libero corso ai suoi istinti e si aspetta che il suo spirito riesca a dirigere il loro agire. Cammina su una falsa strada, quest'uomo, perché ciò che qui è chiamato spirito può certo proporre idee e valori agli istinti, ma non può più renderli credibili agli istinti stessi. Nondimeno, quest'uomo e il suo cammino hanno trovato la loro trasfigurazione nel «fondamento del mondo» di Scheler» (M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, op. cit., p. 99). Pertanto Buber si domanda: «L'uomo, la cui vita interiore è dipinta, in tal maniera, [...] è veramente l'uomo? O non è piuttosto un genere determinato d'uomo, quello in cui la sfera dello spirito e la sfera degli istinti, si sono dissociati l'una dall'altra e si sono rese a tal punto indipendenti che lo spirito può offrire agli istinti, dalla sua altezza, lo splendore affascinante delle idee [...]?» (*ibi*, p. 99). In verità «il dramma di una grande vita non è riducibile alla dualità di spirito e istinto» (*ibi*, p. 100). Anche per Gehlen, l'antropologia scheleriana rimane essenzialmente dualistica e quindi incapace di venire a capo alla problematica umana: «ora Scheler non era affatto arrivato così lontano: rimase ancorato ad un astratto dualismo, ma comunque nelle sue descrizioni dell'uomo a partire dall'animale ha messo nel suo sistema più di quanto sia stato capace di tirarne fuori» (A. GEHLEN, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, op. cit., p. 253).

Nell'essere umano, in un certo senso, la vita si blocca e si genera un'inversione del tendere del reale (in quanto vitalità) al proprio potenziamento. La fisiologia moderna, a ragione, asserisce perspicuamente che egli è rimasto indietro rispetto agli altri primati. Lo si consideri, infatti, solo come essere naturale: dal punto di vista anatomico, ciò che salta agli occhi immediatamente è l'organizzazione evolutissima, estremamente differenziata e gerarchicamente strutturata del sistema nervoso, in special modo di quella regione di esso che è denominata corteccia cerebrale. Quest'ultima è, da ogni punto di vista, – i fisiologi concordano – l'organo in tutto e per tutto opposto alle funzioni e agli organi preposti alla riproduzione; eppure è fondamentale per la struttura biologica umana: ad essa spettano infatti – solo per citarne alcune – le funzioni di controllo, inibitorie o disinibitorie, quelle vitali psichiche atte alla coscienza, etc. I risultati delle ricerche sono, in effetti, confluiti tutti su un unico risultato: «che la diversificabilità delle prestazioni e delle funzioni psichiche dell'essere vivente – sia nell'evoluzione della specie che nello sviluppo del singolo essere vivente attraverso le fasi di infanzia, pubertà, maturità, fino all'età senile e alla morte – corrisponde esattamente ai livelli di sviluppo del cervello»<sup>1146</sup>. Ciò, a parere di Scheler, non è unicamente un mero parallelismo, piuttosto rappresenta la conseguenza di due differenti modalità di esplicazione del medesimo decorso vitale, il quale in realtà ha un unico ritmo, che per altro è indifferenziato per quel che concerne l'aspetto psicofisico. Di conseguenza,

«ciò che regna nell'essere vivente non è dunque parallelismo, quanto piuttosto *identità* funzionale. Qui si rivela e si manifesta – secondo i diversi modi dell'esperienza di sé e dell'altro, della considerazione dal punto di vista esterno e interno – *una* vita e uno *stesso* ritmo, irriducibile in senso meccanicistico e *identico* nei diversi processi vitali; tali processi sono tutti caratterizzati in modo peculiare da un decorso legalmente *teleocline*, scanditi da un ritmo caratteristico e *olisticamente* collegati secondo forme legali che sono in rapporto di stretta analogia e che presiedono, come un'*unità* indivisibile, alla conservazione e allo sviluppo dell'organismo psicofisico, ma anche al suo indebolimento e

---

<sup>1146</sup> M. SCHELER, *Le forme del sapere e la formazione*, in M. SCHELER, *Formare l'Uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, op. cit., p. 57.



alla sua morte»<sup>1147</sup>.

La struttura umana, dunque, come ogni forma della materia organicamente animata, presenta differenze anatomiche, che devono essere comprese in senso funzionale; in altri termini, è necessario spiegare le diversità che presenta l'organismo umano rispetto a quelli di ogni altra specie, pensandolo come una peculiare disposizione ordinata stabile di un insieme di materie chimico-fisiche e di stati di energia relati a campi funzionali. Qualora ci si conformi a questa impostazione, risulterà palese che a distinguere l'uomo dagli altri vertebrati superiori, sono specifiche peculiarità fisiologiche, possedute unicamente da lui. Rispetto a questi, difatti l'essere umano ha una massa cerebrale che utilizza risorse enormi di energia nutrizionale, la quale di per sé viene sottratta ad altri organi. In questo senso, se si procede ad un confronto a livello energetico tra le sue prestazioni e quelle di un animale senza corteccia cerebrale, ci si accorgerà immediatamente che l'uomo è da reputarsi persino schiavo della propria corteccia cerebrale, la quale, oltretutto, è un organo che possiede una scarsa capacità rigenerativa e una altrettanto scarsa possibilità evolutiva. A ciò si deve aggiungere che è proprio dal cervello che in situazioni normali prende le mosse ogni morte dovuta a cause naturali. Pertanto «l'essere vivente più “cerebralizzato” unisce la più breve durata di vita della specie con la più lunga durata di vita dell'individuo. A livello di specie l'uomo ha infatti la più breve durata di esistenza; rappresenta la più transitoria tra le specie, in ogni caso quella sviluppata più tardi nel processo evolutivo della vita, e per prima esposta (anche senza supporre particolari catastrofi imminenti) alla morte della specie»<sup>1148</sup>.

Le conseguenze filosofiche di questi dati di fatto sono notevolissime. Se considerato solo dal punto di vista naturale, l'uomo non può non apparire quel vicolo cieco della natura, di cui si è detto. Non è solo la filosofia che lo asserisce, è la sua stessa fisiologia a palesarlo chiaramente. A guardare bene, infatti, sembra che la natura si sia arenata in lui, senza essere più in grado di avviare quei processi che hanno condotto fino a questo stadio evolutivo. L'essere umano deve essere astuto, laborioso, deve proteggersi dal freddo con pelli o vestiti, deve costruire utensile e armi per procacciarsi il cibo, etc.:

---

<sup>1147</sup> *Ibi*, p. 58.

<sup>1148</sup> *Ibi*, p. 59.

tutto questo sforzo smisurato, per che cosa? Per conquistare, alla fine, ciò che l'animale ottiene agevolmente e automaticamente lasciandosi condurre dagli istinti. Dunque, se si osserva l'uomo soltanto come *homo naturalis*, senza guardare alla sua essenza, senza supporre dietro quella progressione, che si è descritto, e riducendo lo spirito ad un complesso risultato collaterale del processo evolutivo della vita, allora non si può non avere un'immagine parziale, e per di più estremamente negativa, dell'essere umano. Ci si preclude, in sostanza, «l'idea della persona umana spirituale-razionale, il suo valore in sé, persino la superiorità del suo *valore ontologico* rispetto a ogni possibile valore produttivo o vitale»<sup>1149</sup>. L'uomo, secondo Scheler, è, in verità, cittadino di due mondi. Quali questi siano e come si compenetrino è quello che dobbiamo analizzare.

### **12.5.3 La compenetrazione del *Geist* e *Drang*. Contributi per un'interpretazione unitaria del pensiero scheleriano**

L'ultimo Scheler sostiene che nell'uomo si concentrano e si compenetrano i due attributi fondamentali della divinità: il *Geist* e il *Drang*. È probabilmente una delle teorie scheleriane più famose, ma anche la più dibattuta, la più controversa e sicuramente la più fraintesa. Occorre quindi essere oltremodo prudenti nell'analisi, cercando di esseri più fedeli possibile alla lettera dei testi dell'autore. Cominciamo col richiamare quanto già affermato, per tenere ben presente il punto in cui siamo giunti: *Geist* e *Drang* non sono gli unici attributi del divino, ma quelli fondamentali e gli unici conoscibili dall'uomo: anche se non espressamente affermato, i testi scheleriani, se non altro per alcuni richiami a Spinoza<sup>1150</sup>, lascerebbero pensare che vi siano altri infiniti attributi non conoscibili; essi si

---

<sup>1149</sup> *Ibi*, p. 61.

<sup>1150</sup> M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 182. Come ricorda Gehlen: «alcuni anni prima del decesso di Scheler (1928) si sentiva dire nel circolo dei suoi allievi che il filosofo si avvicinava ad un nuovo tipo di spinozismo. Il piccolo, ma molto denso, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, apparso nell'anno della sua morte e divenuto famoso, conferma questa supposizione» (A. GEHLEN, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, op. cit., p. 297; si cfr. anche A. GEHLEN, *Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers*, in AA. VV., *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, op. cit., p. 179). Scheler tiene, in effetti, una conferenza ad Amsterdam il 21 febbraio 1927 proprio su Spinoza. In essa si dichiara teoreticamente vicino a quest'ultimo su molti aspetti sostanziali; tra questi, innanzitutto, il fatto che Spinoza non concepisca il mondo come a sé e per sé, facendo collimare poi Dio con esso, bensì affermi, in primo luogo, Dio e poi coglie il mondo come un suo attributo. Si cfr. M. SCHELER, *Spinoza. Zum 250. Todestage des Philosophen*, in M. SCHELER, *Späte Schriften*, GW IX, op. cit., pp. 171-183.

trovano sia nella divinità che nell'uomo e in quest'ultimo assumono una particolare concentrazione; l'energia scorre dal basso verso l'alto, ergo: il primo è impotente, mentre l'altro è cieco, demoniaco e dotato di potenza; ciononostante il *Geist* ha la facoltà di dirigere e guidare il *Drang* (si ricordi l'esempio del fantino e del cavallo), realizzando i valori superiori per mezzo dell'energia da esso fornita, ma mai quella di contrastarlo; infine *Geist* e *Drang* sono solo due attributi della divinità, che rispetto ad essi è qualcosa di differente e superiore: affermare, ad esempio, che Dio ha gli attributi dell'onnipotenza, bontà e giustizia non significa dire che onnipotenza, bontà e giustizia sono Dio<sup>1151</sup>.

Fatta questa premessa, bisogna ora verificare come essi si comportino nella divinità e nell'uomo. Scheler asserisce che, fin quando si concepisce il principio cosmico solo come spirito, esso non può possedere proprio alcun potere creativo. Pertanto è necessario ammettere che la tensione originaria fra spirito e impulso sia presente anche in Dio; il che ha ovviamente ripercussioni sulla stessa relazione tra questi e il mondo. Afferma l'autore:

«se il principio di tutte le cose vuole *realizzare* la sua *deitas* e la pienezza dei valori e delle idee in essa presente, allora deve disinibire l'impulso primordiale che crea il mondo, in modo da realizzarsi nel corso temporale del processo cosmico. Tale principio deve per così dire *farsi carico* del processo cosmico in modo da *poter realizzare* la propria *essenza* in e attraverso questo processo. In tal modo l'«essere attraverso se stesso» si realizza come *esistenza* divina, solo nella misura in cui, con l'aiuto dell'uomo, realizza l'eterna *Deitas* nell'impulso primordiale della storia cosmica e nell'uomo stesso. E solo nella misura in cui il mondo stesso diviene il corpo-vivente e compiuto dello *spirito* eterno e dell'*impulso primordiale*, solo allora questo processo (di per sé atemporale ma che dal punto di vista del vissuto finito si *rappresenta* nel tempo) potrà avvicinarsi al suo fine: quello dell'autorealizzazione della divinità»<sup>1152</sup>.

---

<sup>1151</sup> Questa mia tesi è perfettamente confermata da questo passo di *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*: il fondamento del mondo, «in quanto sostanza, è sublimemente elevato al di sopra dei due opposti» (M. SCHELER, *L'uomo nell'epoca del livellamento*, in M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, op. cit., p. 319).

<sup>1152</sup> M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 157. Si confronti anche quest'altro passo: «è un fine l'unificazione di spirito e vita nella personalità di Dio e

In coerenza con questa impostazione, Scheler esclude la *creatio ab nihilo*. Unicamente nel mondo, infatti, vi può essere quel reciproco adattamento (*Angleichung*) della struttura assiologica e delle forme ontologiche con le potenze realmente attive. Quindi solo nel corso di questo processo può attuarsi un graduale rovesciamento (*Umkehrung*) delle relazioni originarie, nelle quali, come si è visto, le forme ontologiche più elevate sono anche le più deboli. Per essere più chiari: la finalità dell'essere e del divenire infinito consiste nella «reciproca compenetrazione (*Durchdringung*) di uno *spirito* inizialmente *impotente* e di un *impulso primordiale* inizialmente *demoniaco*, cioè originariamente *cieco* nei confronti di tutte le idee e di tutti i valori spirituali. L'obiettivo e il fine di questa compenetrazione si realizza contemporaneamente sia attraverso una *progressiva ideazione e spiritualizzazione* (*Vergeistigung*) dell'*irrequietezza primordiale* che si cela dietro le immagini delle cose, sia attraverso il concomitante *potenziamento*, o meglio la *vivificazione* (*Verlebendigung*), dello spirito»<sup>1153</sup>. L'errore quindi del creazionismo teistico consta proprio nell'invertire il punto di arrivo con quello di partenza.

Tuttavia tale principio cosmico, fondamento delle cose, essere che è attraverso se stesso, non può essere analizzato, ponendo come punto d'avvio l'essere del cosmo. Se spirito e impulso, oltre che in Dio, sono presenti anche nell'uomo, è da quest'ultimo che

---

nel divenire corpo-vivente del mondo» (M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass, Bd. 2: Erkenntnislehre und Metaphysik*, GW XI, op. cit., p. 185). Assai suggestivo è il racconto di Buber riguardo il pervenire di Scheler alla concezione del Dio in divenire: «dopo che i miei pensieri sulle realtà ultime avevano preso, durante la prima guerra mondiale, una svolta decisiva, parlavo talvolta ad alcuni amici della mia posizione paragonandola a una “vetta angusta”. Desideravo esprimere con ciò, che mi sembrava di trovarmi non sul vasto altopiano di un sistema che abbraccia una serie di proposizioni certe sull'Assoluto, ma su una stretta cresta rocciosa tra gli abissi; dove non vi è nessuna sicurezza generata da un sapere assertorio, bensì soltanto la certezza dell'incontro con Colui che resta nascosto. Quando rividi Scheler pochi anni dopo la guerra - non ci eravamo visti da qualche tempo, e proprio allora egli aveva rotto il suo rapporto con il pensiero della Chiesa, senza che io lo sapessi - egli destò la mia sorpresa, dicendo: «Io mi sono avvicinato molto alla sua vetta angusta». Sul primo momento la sua dichiarazione mi sorprese, perché se c'era una cosa che io non potevo attendermi da Scheler era che egli avesse abbandonato il preteso sapere intorno al fondamento dell'essere. Ma un momento, dopo risposi: “essa si trova in un luogo diverso da quello che Lei suppone”. Nel frattempo avevo compreso: Scheler non pensava affatto, in realtà, a ciò che era allora (ed è restata) la mia posizione; egli la confonde con una concezione che avevo affermato e difeso per lungo tempo, e da cui in effetti non era lontana la sua filosofia del Dio diveniente. [...] Era a questa mia concezione che Scheler si riferiva quando si rivolse a me con quella sua parola. Mi considerava ancora come suo sostenitore, quando invece l'avevo rimossa da lungo tempo, e per di più egli la sovraccaricava col suo concetto del divenire di Dio» (M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, op. cit., pp. 92-93).

<sup>1153</sup> M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 158.

deve muovere ogni nostra indagine. Secondo Scheler, infatti, tutta la metafisica prekantiana si fondava su un presupposto scorretto: partire dall'analisi dell'essere del cosmo per giungere a quello assoluto. Kant ha mostrato l'impraticabilità di un simile processo, fornendo un insegnamento fondamentale della storia del pensiero: che ogni essere oggettivo sia del mondo interno che esterno è da riferire in primo luogo all'uomo. Dunque, ogni forma ontologica dipende dall'essere dell'uomo. È necessario fare tesoro di questa intuizione kantiana e inferire da essa questa doverosa conseguenza: «solo *muovendo* dall'immagine dell'essenza dell'uomo, su cui compie la sua ricerca l'«antropologia filosofica», è possibile trarre una *conclusione* – come prolungamento all'indietro degli atti del suo spirito, sgorgati originariamente dal centro dell'uomo – circa i veri attributi del *fondamento supremo* di tutte le cose»<sup>1154</sup>. La conclusione, di cui qui si parla e che l'autore definisce il «trampolino della metafisica moderna, d'importanza pari alla conoscenza d'essenze»<sup>1155</sup> è di tipo trascendentale (*transzendente Schlussweise*). Nello specifico afferma che, poiché l'essere del mondo è indipendente dall'esistenza casuale dell'uomo terreno e della sua coscienza empirica, ma al contempo vi sono precipue connessioni eidetiche tra determinati atti spirituali e certe regioni ontologiche, alle quali l'uomo accede tramite questi stessi atti, è necessario che si attribuisca al fondamento di ogni cosa tutto quello che, per quel che concerne gli atti e le operazioni, conferisca all'uomo questo accesso. Esempificando: che cosa si deve supporre allorché si è in grado di dimostrare la dipendenza dello spazio accessibile all'uomo da specifiche tendenze del movimento, ma, d'altro canto, è necessario comunque riconoscere che un mondo spazialmente ordinato esisteva già da prima? Oppure, che cosa fare quando si deve distinguere la gerarchia oggettiva valoriale dalla variabilità della coscienza umana di essa e tuttavia si deve ammettere che questa stessa gerarchia, senza uno spirito dotato d'amore, risulterebbe un'idea priva di senso? Non è infatti insensato un ordinamento di idee senza uno spirito che lo ponga? Allora, asserisce Scheler, «non possiamo fare nient'altro che riferire gli ambiti dell'essere che esistono e sussistono indipendentemente dall'uomo transeunte, agli atti di un unico spirito sovrasingolare, che deve essere un

---

<sup>1154</sup> M. SCHELER, “*Weltanschauung*” filosofica, in M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, op. cit., p. 252.

<sup>1155</sup> *Ibidem*.

attributo dell'essente originario, che è attivo nell'uomo e grazie ad esso *cresce*»<sup>1156</sup>.

Dio, lo ripetiamo, non è solo spirito ma anche impulso e tuttavia, in quanto spirito, diviene consapevole di sé soltanto nell'uomo. Possedendo dunque sia l'uno che l'altro attributo, Egli non può essere considerato persona; lo è invece l'uomo in quanto autorealizzazione divina. Scheler spiega questa concezione in questo modo: «noi facciamo risalire il divenire del mondo non alla “creazione dal nulla” come fa il teismo, bensì al “*non non fiat*”, tramite il quale lo spirito divino ha inibito l'impulso demoniaco per dare realizzazione all'idea del divino, fino a quel punto soltanto “essente”»<sup>1157</sup>. L'uomo, dice l'autore, è, al contrario, persona, «poiché la persona è una struttura di atti spirituali ordinata monarchicamente, struttura che rappresenta una irripetibile autoconcentrazione individuale dell'*uno* e medesimo *spirito* infinito, in cui si radica anche la struttura essenziale del mondo *oggettivo*. In maniera *ugualmente originaria*, però, l'uomo in quanto essere pulsionale e vitale si radica – in senso analogo – nell'impeto divino della “*natura*” in Dio»<sup>1158</sup>. Tale radicamento nella *natura naturans* divina dell'uomo e di ogni essere vivente si sperimenta chiaramente nei grandi moti di simpatia, d'amore e, in generale, in ogni unipatia (*Einsfühlung*) cosmica. L'essere umano è così microcosmo, «cioè “mondo in piccolo”, poiché tutte le generazioni essenziali dell'essere, essere fisico, chimico, vivente, spirituale, s'incontrano e si separano nell'essere dell'uomo»<sup>1159</sup>; ma è anche *mikrotheos*, e la sua comparsa è, come si è detto, «il caso *più elevato di sublimazione* a noi noto e nello stesso tempo *la più intima unione di tutte le regioni essenziali della natura*»<sup>1160</sup>. Per giungere a Dio, bisogna partire dall'uomo e la ragione di ciò va individuata nel fatto che «il fondamento supremo di tutto ciò che è oggettivabile, *non* è, esso stesso, oggettivabile, bensì è soltanto una pura *attualità* da portare a compimento, in quanto attributo dell'essere che eternamente produce se stesso. L'unico accesso a Dio, pertanto, non è la considerazione teoretica, vale a dire

---

<sup>1156</sup> *Ibi*, p. 253.

<sup>1157</sup> M. SCHELER, *Le forme del sapere e la formazione*, in M. SCHELER, *Formare l'Uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, op. cit., p. 67 n. 15.

<sup>1158</sup> M. SCHELER, “*Weltanschauung*” filosofica, in M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, op. cit., p. 254.

<sup>1159</sup> *Ibi*, p. 253.

<sup>1160</sup> M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 156. «L'uomo è un “piccolo Dio” e Dio un “grande uomo”» (M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 3: *Philosophische Anthropologie*, op. cit., p. 182).

oggettivante, bensì l'impegno personale, attivo, dell'uomo per Dio e per il *divenire* della sua autorealizzazione»<sup>1161</sup>. L'uomo deve compiere con Dio l'atto eterno e tale con-compimento (*Mitvollzug*) deve abbracciare sia l'attività spirituale plasmante le idee sia la forza del *Drang* rinvenibile nella nostra vita pulsionale. Egli non solo partecipa alla creazione, ma è lui stesso ad essere creatore assieme a Dio: «partecipazione al divino si dà – afferma infatti Scheler –, soltanto in quel vivere, in quel tessere, in quel pensare e amare “in lui” e grazie a lui e, per così dire, *a partire da lui* – Agostino lo definiva conoscere *in lumine Dei, velle in Deo*<sup>1162</sup> – che non racchiude in sé alcuna traccia di quella disposizione oggettivante che siamo soliti avere nel caso di ogni osservazione del mondo, di ogni osservazione del sé e dell'altro»<sup>1163</sup>.

L'errore che invece ha commesso l'antica filosofia delle idee è quello di avere elaborato dottrine cosmogoniche che concordavano tutte nel presupporre che il progetto di creazione del mondo fosse precedente la realizzazione di esso, ossia, per essere più precisi e più sintetici, di aver supposto le cosiddette *ideae ante res*: «ma le idee non sono né *prima* né *dentro* né *dopo* le cose, bensì *con esse* [*ideae cum rebus*]: le idee vengono cioè create nello spirito eterno nello stesso atto di realizzazione continua del mondo (*creatio continua*)»<sup>1164</sup>. Dunque il con-compimento degli atti divini, nella misura in cui si pensino le *ideae*, non è un mero contemplare o scoprire essenzialità del tutto indipendenti dalla persona dell'uomo, ma «una vera e proprio *partecipazione* a quest'atto della creazione e della generazione delle idee, e dei valori correlati all'atto dell'amare eterno, *partendo dalla fonte delle cose stesse*»<sup>1165</sup>. Ed è in questo senso che l'uomo non è più, o meglio non è soltanto, il vicolo cieco della natura. Quindi, altro che parallelismo! Per

<sup>1161</sup> M. SCHELER, “Weltanschauung” filosofica, in M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, op. cit., p. 253. Si cfr. anche M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 134.

<sup>1162</sup> Estremamente significativo questo richiamo all'agostinismo per la nostra tesi che nell'ultimo Scheler permangano, nonostante il rifiuto del teismo personalista, le radici cristiane su cui si era edificata la sua formazione. Per l'agostinismo nello Scheler fenomenologo si rinvia invece a D. VERDUCCI, *Dall'intenzionalità all'atto. L'itinerario filosofico di Max Scheler, un agostiniano post-litteram*, in AA. VV., *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*, op. cit., pp. 219-228; J. GROOTEN, *L'augustinisme de Max Scheler*, in AA. VV., *Augustinus Magister*, II vol., Études Augustiniennes, Paris 1954, pp. 1111-1120.

<sup>1163</sup> M. SCHELER, “Weltanschauung” filosofica, in M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, op. cit., p. 254.

<sup>1164</sup> M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 134.

<sup>1165</sup> *Ibidem*.

Scheler vi è una vera propria identità tra lo spirito divino e quello umano, un'identità in cui «non solo l'uomo “apprende” *in Deo*, ma pure *Deus in homine et per hominem*; e non un'identità contenutisticamente costante, vale a dire più che funzionale e legata all'atto, bensì un'identità *costante funzionalisticamente* e in riferimento alla più generale essenza dello spirito»<sup>1166</sup>.

Il dualismo cartesiano è infondato: non vi è opposizione tra anima e *Leib*, dal momento che «il processo vitale fisiologico e psichico risultano rigorosamente identici da un punto di vista ontologico»<sup>1167</sup>. Entrambi sono processi «ameccanici, teleoclinicamente orientati ad una *totalità*»<sup>1168</sup> ed entrambi quindi costituiscono una testimonianza di Dio. I processi fisiologici palesano maggiormente il loro carattere teleocline, quanto più le regioni del sistema nervoso, ove si svolgono, sono semplici. Allo stesso modo, i processi psichici sono tanto più connessi ad una finalità, per così dire, aperta (e quindi sono teleoclini), quanto più sono primitivi. Di conseguenza: «i termini di “fisiologico” e di “psichico” esprimono *solo due punti di vista relativi allo stesso identico processo vitale*»<sup>1169</sup>. Scheler sostiene, insomma, l'unità psicofisica della vita:

«secondo la mia opinione, perfino *gli atti spirituali* devono sempre possedere una correlazione fisiologica e psichica, infatti essi traggono tutte le loro *energie attive* dalla sfera della pulsione vitale, e senza una qualche “energia” nessun atto spirituale potrebbe manifestarsi alla nostra esperienza, neppure all'esperienza *interiore*. *La vita psico-fisica forma dunque indubbiamente un tutto unitario*. [...] Questa unità delle funzioni psichiche e fisiche è un dato di fatto che vale incondizionatamente per tutti gli esseri viventi, quindi anche per l'uomo. [...] Al contrario di quanto ritiene il teismo “creazionista” e la comune dottrina sull’“immortalità”, non c'è la *benché minima* ragione per supporre una distinzione *più che graduale* fra la *vita psichica* dell'uomo e quella dell'animale, attribuendo alla psiche e al corpo-vivente (*Leib*) dell'uomo

<sup>1166</sup> M. SCHELER, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, op. cit., p. 286.

<sup>1167</sup> M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 161.

<sup>1168</sup> *Ibi*, p. 162.

<sup>1169</sup> *Ibidem*.



un tipo particolare di origine o di destino futuro»<sup>1170</sup>.

Ciononostante, tra uomo e animale le differenze ci sono. Di quelle fisiologiche si è già discusso; per quel che riguarda quelle psichiche, dobbiamo rilevare nell'essere umano una straripante eccedenza di fantasia (*Phantasieüberschuss*), assente negli altri esseri viventi. Questa «è da considerarsi come il fenomeno assolutamente *originario*: essa non viene causata dalla percezione sensibile, ma al contrario è la percezione sensibile che deriva da una sua progressiva *limitazione*»<sup>1171</sup>. Se quindi contrapposizione ontica vi deve essere, non è quella tra *Leib* e psiche, o tra quest'ultima e il *Körper*, piuttosto l'unica nell'uomo «che *può essere esperita* come tale anche soggettivamente, è di un ordine assai più elevato e rilevante: è *l'opposizione fra vita e spirito*»<sup>1172</sup>. Eppure dobbiamo procedere con prudenza nel parlare di contrapposizione; è necessario disaminare acriticamente che cosa Scheler voglia esattamente intendere. In una sezione di un'altra opera, ad esempio, egli afferma: «lo spirito non è il nemico della vita e dell'anima»<sup>1173</sup>. Vita e spirito sono dunque contrapposti (nemici) o meno? Delle due una: o Scheler si contraddice o vi deve essere un'altra spiegazione. Noi, con le motivazioni che ora vedremo, optiamo per la seconda soluzione.

Difatti, ancora in *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, qualche riga dopo del passo citato, l'autore afferma: «non lo spirito, ma solo l'“intelletto” ipersublimato, che Klages scambia con lo “spirito”, è esso in certa misura il nemico della vita; l'“intelletto privo di saggezza”, senza *idee* razionali superiori e senza valori!»<sup>1174</sup>. Se ci poniamo in quella prospettiva enunciata da Scheler di considerare psichico e fisico solo come due aspetti di un unico processo vitale, allora «quella X capace di porsi dal punto di vista di tutti e due questi “modi di considerazione”, proprio per questa sua capacità deve essere *posta al di sopra* dell'opposizione fra anima e corpo-vivente. Questa X non è altro che lo

---

<sup>1170</sup> *Ibi*, pp. 165 e s.

<sup>1171</sup> *Ibi*, p. 167.

<sup>1172</sup> *Ibi*, p. 168.

<sup>1173</sup> M. SCHELER, *L'uomo nell'epoca del livellamento*, in M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, op. cit., p. 295. Si cfr. anche M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 175.

<sup>1174</sup> M. SCHELER, *L'uomo nell'epoca del livellamento*, in M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, op. cit., p. 296.

*spirito* capace di “oggettivare”, ma che non può mai esser a sua volta oggettivato»<sup>1175</sup>. Anche se la vita è un essere aspaziale, è in ogni caso inserita nella successione temporale. Lo spirito invece è oltre lo spazio e oltre il tempo. Le intenzioni spirituali spezzano la stessa successione temporale del *Leben*, giacché l'atto spirituale è immesso nella temporalità del processo solo in maniera indiretta, ossia nella misura in cui ambisce ad agire. E tuttavia

«“spirito” e “vita” sono due principi che, pur essendo fondamentalmente diversi, nell'uomo *hanno necessariamente bisogno l'uno dell'altro*. Così se lo spirito *ideizza (ideiert)* la vita, solo la vita può realizzare e rendere attivo lo spirito e questo a partire dall'esecuzione dell'atto spirituale più semplice, fino alla realizzazione di un'opera a cui possiamo attribuire un significato spirituale»<sup>1176</sup>.

Bisogno reciproco, dunque, e la parola chiave per comprendere questo bisogno è *Durchdringung*, compenetrazione: «*wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste*»<sup>1177</sup>, Scheler cita spesso questo verso di Hölderlin.<sup>1178</sup> Ma il centro di questa compenetrazione è sempre l'uomo:

«si tratta – afferma – del pensiero antico di Spinoza, di Hegel e di molti altri: *l'essere primordiale si consapevolizza nell'uomo nello stesso atto* in cui l'uomo si contempla come fondato nell'essere assoluto. Si tratta tuttavia di trasformare questo pensiero, finora sostenuto in modo troppo unilateralmente *intellettualistico*, affermando che questo sapersi fondato è solo la conseguenza di *quell'attiva presa di posizione del centro*

---

<sup>1175</sup> M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 168.

<sup>1176</sup> *Ibi*, pp. 168-169.

<sup>1177</sup> «Chi ha pensato il più profondo, ama il più vivente» (F. HÖLDERLIN, *Socrate e Alcibiade*, in F. HÖLDERLIN, *Poesie scelte*, a cura di S. Mati, Feltrinelli, Milano 2010, p. 77).

<sup>1178</sup> Cfr. M. SCHELER, *L'uomo nell'epoca del livellamento*, in M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, op. cit., p. 307; M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 175. Come spiega Cusinato: «si tratta di un verso particolarmente caro a Scheler, [...] che secondo N. Hartmann ben si adatta anche nel senso rovesciato (chi ama il più vitale, riesce a pensare il più profondo) al legame “faustiano” fra vita e filosofia incarnato nella stessa figura di Scheler» (*ibidem*). Il passo di Hartmann cui si riferisce Cusinato è presente nel necrologio (N. HARTMANN, *Max Scheler*, op. cit., p. 11).

ontologico dell'uomo nei confronti della richiesta ideale della Deitas come nel confronto del *tentativo* di esaudirla. Ma proprio nel tentativo di venire incontro a tale richiesta l'uomo prende parte alla creazione, cioè alla progressiva *compenetrazione dell'impulso primordiale e dello spirito attraverso cui il "Dio" in divenire* scaturisce dal principio primordiale»<sup>1179</sup>.

Il luogo dove avviene questa autorealizzazione della divinità, o meglio dove il *Weltgrund* cerca di autodivinizzarsi, e il cui divenire significa addossarsi il peso del mondo e della storia è – sia chiaro – l'uomo, il suo cuore, il se stesso umano (*das menschliche Selbst*), che sono anche gli unici luoghi a noi accessibili del *Werden* di Dio. Difatti

«sebbene tutte le cose *scaturiscano (hervorgehen)* ad ogni istante, nel senso di una creazione continua (*kontinuierliche Kreation*), dall'«essere che è attraverso di sé», e precisamente dall'*unità funzionale* costituita dalla cooperazione (*Zusammenspiel*) dell'*impulso primordiale* e dello *spirito*, solamente nell'uomo e nel suo se stesso questi due attributi dell'*ens per se* (gli unici da noi conoscibili) risultano vitalmente connessi l'uno con l'altro. L'uomo è il loro punto d'incontro. Nell'uomo il *logos*, «con» cui si è formato il mondo diventa un atto co-eseguibile (*mitvollziehbarer Akt*)»<sup>1180</sup>.

Quindi il divenire di Dio e quello umano hanno bisogno l'uno dell'altro: l'uomo non può autodeterminarsi senza la consapevolezza di essere partecipe dei due attributi del divino, l'*ens a se* non può divenire senza la *Mitwirkung* umana. Il *Geist* e il *Drang* procedono teleoclinicamente, ossia se si prescinde dalla loro compenetrazione nel divenire, non sono

---

<sup>1179</sup> M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 182; si cfr. anche M. SCHELER, *L'uomo nell'epoca del livellamento*, in M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, op. cit., p. 306 e s. Scheler annuncia nel 1924 a Märli Furtwängler l'avvento nel proprio animo della concezione del Dio in divenire, con parole che lasciano intravedere l'*iter* sofferto percorso per giungervi, e assieme la nuova serenità raggiunta: «come è riconoscente il mio cuore che ha trovato, al di là del disordine e dell'irrequietezza, il suo Dio, «suo» ed anche l'unico che un cuore possa conoscere [...]: un Dio in sé combattente e certamente un giorno vincente» (Lettera a Märli Furtwängler, 2 aprile 1924; la lettera è riportata in W. MADER, *Max Scheler. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt von Wilhelm Mader*, op. cit., p. 122).

<sup>1180</sup> M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 183.

in se stessi già compiuti, nel senso teleologico di perseguire una finalità predeterminata. Essi, in effetti, crescono, compenetrandosi, solo nella misura in cui si manifestano nella storia spirituale dell'uomo e nello sviluppo della vita cosmica. Dio, in sostanza, per Scheler è in sé incompiuto, la sua potenza non esiste già dal principio, prima della storia del mondo, ma si realizza nel divenire di quest'ultimo per mezzo dell'uomo. Dunque, a differenza di quel che ritiene il teismo, la potenza assoluta, l'onnipotenza, e l'infinita perfezione non gli pertengono già ora e in ogni momento del corso storico, ma solo alla fine del mondo e in virtù dell'impegno umano. Un “Dio umano” quello scheleriano, un Dio che soffre, scalpita ed è perfettibile così come l'uomo, il quale umanizzandosi rende possibile il suo compimento nella storia. L'umanizzazione dell'uomo quindi consente la divinizzazione di Dio e viceversa:

«l'animale umano, formando se stesso, si trasforma sempre in nuovo nell'uomo legato allo spirito divino; il fatto che l'uomo *sia* e che, nella storia del “mondo”, divenga ciò che *in nuce* per sua essenza – senso pindarico «diventa ciò che sei»; il fatto che egli nutra lo spirito – in sé e per sé soltanto “essente” originariamente impotente, per sua natura privo della possibilità di esercitare un'attività che abbia intensità graduabile – con l'energia attiva di tutte le pulsioni (fame, forza, libido) e del suo sangue; il fatto che egli realizzi e incarni questa sua idea spirituale fino alla punta delle dita e al sorriso che porta sulle labbra – tutto ciò non è un semplice mezzo per ottenere prestazioni quantitativamente misurabili, un cosiddetto progresso della cultura, né un sottoprodotto della storia. Si tratta del senso della nostra terra, persino del mondo stesso. È una vicenda finalizzata solo a se stessa, esclusivamente per amore di quella divinità che, senza l'uomo e la sua storia, non sarebbe in grado di raggiungere i suoi fini peculiari né di dare realizzazione alla determinazione atemporale del proprio divenire»<sup>1181</sup>.

L'annuncio è di portata enorme, pari se non più sconvolgente di quello di Nietzsche.<sup>1182</sup>

---

<sup>1181</sup> M. SCHELER, *Le forme del sapere e la formazione*, in M. SCHELER, *Formare l'Uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, op. cit., pp. 68 e s.

<sup>1182</sup> Sulla problematica della relazione tra la filosofia nietzschiana e quella scheleriana segnaliamo G. CUSINATO, *Scheler. Il Dio in divenire*, op. cit., pp. 97 e ss.; F. BOSIO, *Scheler interprete di Nietzsche*, in «Crite-

Questi aveva preconizzato la morte di Dio; per Scheler Dio non è morto, è vivo nel senso più umano concepibile, e tuttavia questo non rende la situazione più rassicurante: Egli è sofferente, ha bisogno dell'uomo, anzi esige l'impegno umano. Difatti le ultime pagine di *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, possiedono quella tonalità amara tipicamente nietzschiana: «ma allora mi si obietterà, e di fatto mi è già stato obiettato, che l'uomo non potrà mai sopportare l'idea di un Dio incompiuto: di un Dio in divenire! La mia risposta è che la metafisica non può essere ridotta ad un istituto di assicurazioni per uomini deboli e bisognosi»<sup>1183</sup>. Il bisogno di salvezza e di appoggio in un Dio già onnipotente soverchia l'umanità fintantoché essa non è adulta: «al posto di quella relazione in parte infantile e in parte frutto di debolezza – relazione che si esprime in un rapporto distanziato tra l'uomo e il divino [...] – noi rivendichiamo l'atto più elementare dell'*impegno personale* per il divino, l'atto con cui la persona si *autoidentifica* con l'orientamento di ogni suo atto spirituale»<sup>1184</sup>. Indubbiamente è necessario un sostegno, un appoggio anche per l'uomo, altrimenti quell'impegno, quella responsabilità nei confronti della divinità sarebbe semplicemente cieca e insopportabile; tuttavia l'unico sostegno che vede Scheler è quello conferito dall'intera opera di realizzazione dei valori spirituali attuata nella storia universale sino alla nostra epoca: «allora – conclude Scheler – non si cerchino mai certezze *teoretiche* precedenti a questo *autoimpegno*: solo nell'*impegno della persona* si *dischiude infatti la possibilità* di un “*sapere*” relativo all'essere che è attraverso di sé»<sup>1185</sup>.

Quello che l'autore descrive è dunque un processo dall'andamento progressivo – in cui naturalmente sono possibili arresti, sospensioni e inversioni – di maturazione e di consapevolizzazione crescente del genere umano, che coincide con lo stesso divenire di Dio. Nietzsche, nel descrivere questo processo, parla dell'uomo come una corda, tesa sopra l'abisso, tra la bestia e il superuomo; Scheler tira i due capi della corda tra l'animale e Dio: l'abisso rimane. Nietzsche sconsiglia gli uomini, che chiama fratelli, di essere fedeli alla terra, alla vita; Scheler li esorta ad impegnarsi per lo spirito. Le due strutture, quella scheleriana e quella nietzschiana, sembrano dunque coincidere, eccezion fatta per il punto

---

rio» 3 (1987), pp. 192- 209; E. SIMONOTTI, *La svolta antropologica. Scheler interprete di Nietzsche*, ETS, Pisa 2006.

<sup>1183</sup> M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 183.

<sup>1184</sup> *Ibi*, p. 184.

<sup>1185</sup> *Ibidem*.

d'arrivo, dove divergono fino all'opposizione. Come non pensare che le ragioni di questa divergenza non siano da rinvenire nelle radici ebraico-cristiane, cui l'autore rimane fedele, pur cercando di coniugarle con le cosiddette filosofie della vita?

“Nietzsche cattolico”<sup>1186</sup>, dunque? Ancora la definizione troeltschiana che ritorna, stavolta applicata all'ultimo Scheler? Sarei cauto: personalmente non apprezzo questa stigmatizzazione neanche per lo Scheler fenomenologo. Se è proprio necessaria la definizione, ne preferirei una che tenga conto di tutto l'*humus*, dell'intero sostrato delle forze spirituali e culturali che, dinamicamente, abbiano inciso sulla *Bildung* scheleriana; dunque: filosofie della vita, misticismo cristiano (Meister Eckhart, *in primis*), panenteismo francescano, ebraismo, cattolicesimo, protestantesimo,<sup>1187</sup> senza tralasciare ovviamente la passione per le scoperte della fisica, biologia e chimica moderne. E tuttavia anche in questo caso la definizione sarebbe monca, se è vero, come ritengo che lo sia, quanto afferma N. Hartmann: «se uno guarda un po' più a fondo in questo lottare, non è però difficile cogliere l'unitarietà della sua direzione principale. Alla base, ciò che lo guida [...] fu un unico problema: il problema dell'uomo»<sup>1188</sup>. Pertanto Scheler *Menschsucher*, con tutta la genericità e la conseguente problematicità, che una simile determinazione porta con sé. Ma, ripeto, a me non piacciono le etichette, le didascalie, le catalogazioni scolastiche; lascio ad altri questo compito, in questo caso, considerata la complessità della

<sup>1186</sup> E. TROELTSCH, *Lo storicismo e i suoi problemi*, op. cit., p. 376.

<sup>1187</sup> Come lo stesso autore afferma in una lettera a G. von Hertling: «I miei maestri sono, soprattutto l'agostinismo, Pascal e ancora Eucken. Stimo anche il francese Laberthonnière. Sono teista e realista, ma cerco di riconoscere, per quel che mi è possibile, le grandi verità della mistica, e mi sembra che l'immanenza di Dio (un concetto che Agostino già aveva e che non in alcun modo moderno) non sia esclusa né dall'una né dall'altra cosa (Lettera al Barone von Hertling, 27 aprile 1906, citata in W. MADER, *Max Scheler. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt von Wilhelm Mader*, op. cit., p. 34). Gadamer ricorda Scheler come «di una voracità intellettuale enorme. Accoglieva tutto ciò che potesse in qualche modo nutrirlo e possedeva una capacità di penetrazione che lo portava ad individuare ovunque l'essenziale. Si raccontava che venisse talmente preso dalle letture – letteralmente inghiottite – da costringere i colleghi, in cui si imbatteva, a parteciparvi in un modo piuttosto strano: strappava infatti intere pagine del libro che stava leggendo e le ficcava in mano al malcapitato. In questo modo deve aver straziato parecchi esemplari della *Metaphysik der Erkenntnis* di Nicolai Hartmann che stimava in modo particolare. [...] Max Scheler era un prodigo. Prendeva e dava. Era infinitamente ricco – ma non tratteneva nulla» (H. GADAMER, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, op. cit., p. 62 e s.).

<sup>1188</sup> N. HARTMANN, *Max Scheler*, in G. FERRETTI, *Scheler*, in AA.VV., *Questioni di storiografia filosofica. Il pensiero contemporaneo*, v. I, op. cit., p. 106. Su questo punto si cfr. anche G. FERRETTI, *Max Scheler. Filosofia della religione*, op. cit., pp. 369-370. Anche R. Padellaro si pone su questa stessa direttrice: «chi può negare che l'uomo dell'ultimo scritto di Scheler sia ora l'unico centro di un pensiero che non oppone più resistenza alcuna a quel richiamo segreto, che il lettore attento sentiva già nelle pagine dei suoi primi lavori?» (R. PADELLARO, *Itinerario teoretico di Max Scheler*, in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, a cura di R. Padellaro, op. cit., p. 38).

speculazione scheleriana, davvero arduo. Il pericolo, da cui voglio sottrarmi, è di marcare qualche aspetto, escludendone altri parimenti essenziali. Per onestà intellettuale, per rispetto verso l'autore, preferisco non farlo.

Mi si conceda ancora una riflessione sulla relazione tra la filosofia dell'ultimo Scheler e quella di Nietzsche. Entrambi non credono nelle “magnifiche sorti e progressive”: il progredire dell'uomo non è incessante, rettilineo, necessariamente destinato a “tempi migliori”; può arrestarsi e invertire la propria direzione. V'è, insomma, la possibilità di un decadere dell'intero genere umano. Per Nietzsche, che muove dall'ateismo, questa caduta, seppur disastrosa, avrebbe conseguenze solo per l'uomo; per Scheler, che crede nel divenire di Dio, l'uomo, cadendo, trascinerebbe con sé anche la divinità. L'abisso, paventato da Scheler, è quindi più profondo, più terribile: non c'è nulla cui aggrapparsi per la salvezza, se non il proprio impegno verso Dio. La possibilità di ogni redenzione collima con quest'ultimo e basta: non c'è grazia, né Provvidenza che sorreggerebbero l'uomo, laddove questi non assolvesse al proprio compito.

L'umanità deve pertanto trasformarsi, è necessario; anche qui la filosofia nietzschiana e quella scheleriana combaciano, ma con differenti declinazioni.

«se si parla quindi di un futuro e di una nuova immagine dell'uomo, allora posso immaginarmi soltanto tale immagine per il futuro, che non corrisponde a una trasformazione che si verifichi automaticamente – sia che sia rivolta in senso positivo o in senso negativo – delle doti organiche dell'uomo, bensì che rappresenti innanzi tutto un “ideale” accessibile alla sua *libera autoconfigurazione* – alla configurazione di quell'enorme parte plastica della sua natura, che, direttamente o indirettamente, è disponibile per lo spirito e per la volontà. Ciò che viene dallo spirito, non viene automaticamente, non viene spontaneamente. Dev'essere preso in mano! In tal senso vale la frase del francese Gratry: “non solo il singolo, ma anche l'umanità può fare la fine del santo o del furfante, a seconda di come *vuole*”. L'uomo è una natura, il cui genere di essere consiste nel fatto di essere la decisione ancora aperta circa ciò che vuole *essere* e ciò che vuole *divenire*»<sup>1189</sup>.

---

<sup>1189</sup> M. SCHELER, *L'uomo nell'epoca del livellamento*, in M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, op. cit, p. 296.

Nel concepire, dunque, un nuovo genere d'uomo, Nietzsche aveva perfettamente ragione; l'errore consta piuttosto nell'aver pensato la trasformazione dell'umanità solo in senso vitalistico: «l'ideale – dice l'autore – [...] per gli uomini è il “*tutto-uomo*” – non il “*superuomo*”, già pensato in una distanza separata rispetto alla massa e a ogni democrazia. Il super-uomo e il sotto-uomo (*Untermensch*), invece, devono diventare, nell'ideale del tutto-uomo, ... *uomini*»<sup>1190</sup>. Il genere umano ha mostrato nel corso della propria evoluzione una straordinaria plasticità, quindi il rischio maggiore, per ogni tipo di sistema filosofico moderno, è proprio quello di elaborare un'idea dell'uomo eccessivamente limitata, inferendola o da una particolare forma biologica o da una specifica forma storica. Occorre invece una nozione che prenda in considerazione l'uomo nella sua interezza: questi, infatti, non è una cosa, bensì «una direzione del *movimento dell'universo* stesso, anzi del suo fondamento. [...] *Dunque spazio per l'uomo e per il suo movimento infinito per essenza, senza fissarsi su alcun “esempio”, su una forma storico-naturale o storico-cosmica!*»<sup>1191</sup>. E tuttavia come l'*Übermensch*, così anche l'*Allmensch*, inteso come «l'idea dell'uomo che contiene in sé in maniera sviluppata *tutte* le possibilità della sua essenza»<sup>1192</sup> non è imminente; al contrario, esso è lontano quanto Dio stesso. Scheler ipotizza quindi per ogni epoca storica un *Allmensch* relativo, che rappresenta il grado più elevato di essere *Allmensch* (e quindi il livello massimo relativo della partecipazione alle forme supreme dell'esistenza umana), accessibile all'umanità in quella stessa epoca.

Per comprendere che cosa sia l'*Allmensch*, bisogna tuttavia che si faccia riferimento a quello che Scheler considera il compito del nostro tempo. Egli afferma: «se dovessi scrivere, sulla porta dell'epoca del mondo concepita nel modo in cui si approssima, un nome che dovesse riflettere la tendenza generale di questa epoca del mondo, solo un'espressione mi parrebbe appropriata: “*Ausgleich*”»<sup>1193</sup>. Questo avverrà su

---

<sup>1190</sup> *Ibi*, pp. 296 e s.

<sup>1191</sup> *Ibi*, p. 297.

<sup>1192</sup> *Ibidem*.

<sup>1193</sup> *Ibi*, p. 298. Racinaro traduce *Ausgleich* con “livellamento”, Mancuso nell'edizione citata con “armonizzazione”. L'uno e l'altra hanno ragioni condivisibili per la scelta terminologica. Per sfuggire dall'*impasse*, preferisco conservare il termine tedesco, con tutto il carico semantico, di cui è latore. Pertanto, facendo riferimento all'edizione curata da Racinaro, quando questi adopererà la parola livellamento, io la sostituirò semplicemente con *Ausgleich*. Invece per quel che concerne la problematica politica dell'*Ausgleich* si cfr. W.



diversi livelli. È, in primo luogo, *Ausgleich* delle razze – qui Scheler sembra quasi profetico, prodigandosi in quella che sembra quasi un'invettiva *ante litteram* contro ciò che sarebbe successo di lì a poco con il nazismo e la proibizione dei suoi scritti, o, guardando più lontano, con gli odierni scontri razziali –: «immancabilmente andrà avanti l'*Ausgleich delle razze*, la fusione del sangue. [...] Chi scorge la salvezza del mondo nel mantenimento di una razza pura, di quella che a suo avviso è una “razza nobile”, non ha altra scelta se non quella di fare come hanno fatto i “sette fedeli” del conte Gobineau: si ritirare, insieme con i suoi esemplari di razza nobile, in un'isola e si disperire!»<sup>1194</sup>.

Vi sarà anche l'*Ausgleich* tra il tipo umano apollineo e quello dionisiaco attraverso un processo di ri-sublimazione, ossia un «processo di delimitazione – anche spiritualmente voluta – delle quantità di apporto di forze dell'energia, presa dall'organismo, al cervello, ovvero all'intelligenza, in cui appare arginata ogni attività puramente intellettuale, cioè creatrice di idee»<sup>1195</sup>. La ri-sublimazione si orienterà dapprincipio unilateralmente verso una minore stima dei valori spirituali, soprattutto per quel che concerne le produzioni intellettuali. Si può verificare – afferma l'autore – come ciò stia già sta accadendo, prendendo semplicemente in considerazione il continente europeo e quello americano, in cui si riscontra la nascita di movimenti anti-intellettualistici e, in genere, irrazionalistici. Anche il comunismo sovietico e il fascismo italiano, con la loro esaltazione dei valori vitali, procedono in questa stessa direzione. Sono, in sostanza, osservabili tutte le condizioni prodromiche di «una *sistemica rivolta pulsionale, dell'uomo della nuova epoca del mondo, contro la sublimazione unilaterale*, contro l'iper-rafforzato intellettualismo dei nostri padri nonché contro l'ascesi da essi esercitata per secoli e contro le tecniche (divenute già inconsce) di sublimazione, nelle quali l'uomo occidentale si è finora formato»<sup>1196</sup>. In ogni caso si deve leggere questa rivolta come finalizzata alla ridistribuzione dell'energia complessiva umana, ossia come un momento di passaggio necessario per far divenire di nuovo ovvi i valori vitali. Conclusasi quindi la ri-sublimazione, «dovrà essere ripristinato un nuovo *equilibrio* e lo

---

HENCKMANN, *Max Scheler e l'idea d'Europa nell'epoca del livellamento*, in «La Fenomenologia e l'Europa. Atti del Convegno Internazionale – Trieste, 22-25 novembre 1995», pp. 305-365.

<sup>1194</sup> *Ibi*, p. 300.

<sup>1195</sup> *Ibi*, p. 302.

<sup>1196</sup> *Ibi*, p. 303.

spirito e i valori spirituali riacquisteranno l'importanza appropriata all'*essenza* dell'uomo. E solo poi verrà compiuto un nuovo passo nella direzione del tutto-uomo, cioè nella direzione dell'uomo caratterizzato dalla *massima tensione tra spirito e impulso*, idea e sensibilità e, *contemporaneamente*, da una *fusione armonica*, ordinata, di ambedue gli elementi in un'*unica* forma di esistenza e insieme in un'unica azione»<sup>1197</sup>.

In terzo luogo, Scheler annuncia l'*Ausgleich* tra uomo e donna, o meglio, più estesamente, tra il maschile e il femminile. In quarto luogo, quello più importante, cui si è già accennato, accadrà tra Europa e Asia, attraverso la mediazione islamica. L'Europa ha introdotto nei popoli asiatici i propri metodi produttivi e la sua visione meccanicistica; ora, in misura crescente sta assimilando l'antica filosofia orientale. Secondo Scheler, quindi,

«una filosofia universale, di carattere veramente cosmopolitico, si va affermando, per lo meno si va affermando il fondamento per un movimento che non soltanto registri, da un punto di vista storico, gli assiomi supremi della vita e dell'esistenza, a noi del tutto estranei per tanto tempo, della filosofia indiana, delle forme di religione buddistiche, della sapienza cinese e giapponese, ma, contemporaneamente, lui esamini *oggettivamente* e li configuri nel proprio pensiero come elemento vitale. Senza rinunciare alle forme dello spirito basate sull'antichità, sul Cristianesimo e sulla scienza moderna – ove ciò venga tentato s'imbocca una strada senza uscita – l'immagine dell'uomo odierno viene in tal modo modificata sotto un profilo assai essenziale e in misura notevole. Si forma anche qui un *Ausgleich* nelle *idee circa l'uomo e nei modelli* che formano l'uomo. Un tale *Ausgleich* avrà luogo, innanzitutto, tra l'ideale fondamentale dell'occidente, l'ideale dell'“eroe” attivo verso l'esterno e l'ideale, per lo più diffuso in Asia, e che si presenta nella maniera più decisa nel buddismo meridionale originario, del “saggio” che sopporta, che ovvia alla sofferenza e al male dell'esistenza grazie all'arte della sopportazione, della “non-resistenza” – per meglio dire della resistenza spirituale contro la reazione al male che s'instaura automaticamente e che è rivolta verso l'esterno»<sup>1198</sup>.

---

<sup>1197</sup> *Ibi*, p. 306.

<sup>1198</sup> *Ibi*, p. 308.

Infine vi sarà un *Ausgleich* anche tra le classi e le nazioni e delle tensioni politico-nazionali ed economiche, il quale non metterà in discussione i grandi soggetti culturali storici nazionali, ma ne libererà perfino l'autonomia. L'ideale del XIX secolo dello stato nazionale, centralizzato e assolutamente sovrano, è irrimediabilmente tramontata; prenderanno piede progressivamente forme sempre più marcate di federalismo sul modello dei *dominions* inglesi. Come la vecchia borghesia contribuì allo sviluppo dello Stato nazionale, così adesso la nuova borghesia e il proletariato cercheranno di rendere concrete le loro aspirazioni internazionalistiche e i loro interessi transnazionali: «in futuro – prevede l'autore – dovremo fare i conti con la formazione di un pacifismo grande-borghese-capitalistico. L'europaismo oggi sorretto tanto dal basso quanto dall'alto è, appunto, un *destino* ... non una scelta. E, ancora una volta, val la pena di guidarlo e di formarlo per le vie giuste, sia politicamente che economicamente»<sup>1199</sup>.

Chiunque all'interno dell'*élite* spirituale europea si adoperi per questo *Ausgleich* delle classi e delle nazioni, dovrà dapprima comprendere e assimilare i modi di pensare, le forme dell'*ethos* e le peculiarità della vita religiosa di quest'ultime, affinché nel proprio animo possa esserci un necessario *Ausgleich* interiore di esse. Occorre rimuovere dunque tutti quei fantasmi ed illusioni, che sono presenti già nell'appartenenza a una determinata classe o ad un precipuo ambito storico nazionale e intravedere perspicuamente le possibili modalità di superamento degli apparenti contrasti. Non bisogna commettere l'errore di voler riassimilare il proletariato ad una religione già presente, prodigandosi per qualche chiesa. Avverte Scheler che

«le idee cristiane relativamente a un Dio creatore puramente spirituale, al peccato originario e a una costituzione dell'uomo fondamentalmente corrotta per eredità e insuperabile – alle quali il Cristianesimo riconduce una quantità di mali naturali e sociali, come la guerra, la violenza degli

---

<sup>1199</sup> *Ibi*, p. 315. Scheler crede che tra Cristianesimo e capitalismo ci sia un legame fortissimo, ecco perché soltanto un nuovo sapere metafisico potrà contrarre all'*Ausgleich* delle classi: «Col suo duplice precetto “lavora e non godere, il Cristianesimo, prima nei suoi Ordini e di qui estendendo poi questo spirito anche al laicato, è il primo strumento del formarsi di quel *senso di accumulazione* sistematica della ricchezza materiale, che è una forma preliminare della capitalistica volontà di guadagno» (M. SCHELER, *Sociologia del sapere*, op. cit., p. 240).

Stati, la prostituzione etc., in quanto in una certa misura mali inevitabili e non riformabili – sono, in base alla loro origine, esattamente come l'idea classica dell'uomo, in ognuna delle sue forme di manifestazione, esclusivamente *ideologie delle classi superiori*. Il teismo personalistico, inoltre, [...] è un'ideologia della forma statale monarchica, nonché di una cultura e di una mentalità assai unilateralmente patriarcale»<sup>1200</sup>.

La classe inferiore, secondo l'autore, lotterà per una concezione meramente naturalistica dell'uomo, connessa ad una spiegazione economica e sociale della religione e della chiesa, solo fino a quando quella superiore avrà fede nel potere autonomo dello spirito puro, anziché nel ruolo di quest'ultimo di orientare e dirigere la volontà spirituale nell'uomo e nella storia. La riconciliazione potrà avvenire solo sul piano della metafisica e quando si prenderà consapevolezza che «le idee della nostra epoca per quanto riguarda l'uomo e la divinità – che soltanto *insieme* possono trasformarsi – sono di fatto così costituite che *non corrispondono più al livello storico-universale* dell'essere e delle strutture sociali dell'umanità di oggi»<sup>1201</sup>. Esse infatti presuppongono una relazione col *Weltgrund* che si radica ad ere dell'uomo ormai passate.

Tali sono, secondo Scheler, le linee guida che devono orientare l'*élite* europea. Quello scheleriano è, in ogni caso, un pensiero che si radica nella convinzione che la trasformazione dell'umanità, in generale, e della nostra epoca, in particolare, non possa mai originarsi dalla massa, ma solo da un ristretto numero di individui: «il fattore di realizzazione positivo d'un contenuto di senso puramente culturale è sempre, invece, *la libera azione* e la libera volontà del “piccolo numero” di persone, costituito in primo luogo da capi, modelli e pionieri, i quali, in virtù delle note leggi del contagio, dell'imitazione (copia) volontaria o involontaria, vengono poi imitati da un “grande numero”, da una maggioranza. La cultura, quindi, si “diffonde”»<sup>1202</sup>. L'autore mette difatti in guardia dai pericoli che possono derivare dalla democrazia massificata: «anche

---

<sup>1200</sup> M. SCHELER, *L'uomo nell'epoca del livellamento*, in M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, op. cit., p. 318.

<sup>1201</sup> *Ibi*, p. 320.

<sup>1202</sup> M. SCHELER, *Sociologia del sapere*, op. cit., p. 72. Del resto l'autore è anche convinto che non tutti sono capaci di un pensiero metafisico: «fra le altre forme del sapere, la metafisica, dal punto di vista sociologico, è pur sempre quella di *élites spirituali* che, sciolte dalle tradizioni religiose e dalle altre tradizioni della loro comunità di vita e libere dal lavoro di natura economica, possono dedicare il loro tempo allo studio» (*ibi*, p. 149).

considerando il corso della storia, si può notare che non sempre la democrazia ha sostenuto e incentivato la cultura e la scienza. Pensate a Socrate e ad Anassagora! Pensate all'evoluzione del Giappone moderno, che è diventato una potenza mondiale solo grazie a una specie di dispotismo illuminato dell'imperatore: con l'aiuto di una piccola *élite di cultura superiore*, egli ha promosso tutto ciò che è razionale [...]. Oggi la democrazia può salvare se stessa dalla dittatura e insieme custodire il patrimonio culturale e scientifico in *un* solo modo: limitandosi a *servire* lo spirito e la cultura, senza volerli dominare. Diversamente non resterebbe che una sola possibilità: una dittatura dispotica illuminata che non tenga conto della massa avversa alla cultura e dei suoi rappresentanti politici, ma che li governi col bastone e la carota»<sup>1203</sup>.

L'*élite*, cui è affidato il compito di condurre l'umanità nell'epoca dell'*Ausgleich* e di trasformare l'uomo moderno nell'*Allmensch*, deve essere opportunamente formata allo scopo. La formazione, afferma l'autore, è innanzitutto «una forma individuale e peculiare per ciascuno, una conformazione, una ritmica che stabilisce limiti e criteri secondo i quali hanno corso tutte le libere attività spirituali di un uomo e, da queste guidate e indirizzate, anche tutte le manifestazioni vitali automatiche di natura psicofisica (espressione e azione, il parlare e il tacere), dunque ogni “comportamento” dell'uomo in questione»<sup>1204</sup>. Essa è pertanto una categoria ontologica, non del sapere né tantomeno dell'esperire; si tratta piuttosto di «un'impronta che si è andata fissando, della configurazione complessiva presa da un particolare essere umano [...], impronta e configurazione assunte da una totalità vivente nella forma del *tempo*, di una totalità che consiste soltanto di decorsi, processi e atti»<sup>1205</sup>. In sostanza, per Scheler, la formazione è umanizzazione, se la si osserva dalla prospettiva della natura subumana; è autodeificazione, qualora invece l'orizzonte sia quello che trascende ogni cosa finita e l'uomo medesimo. In tal senso non può essere ridotta a una mera preparazione ad una certa cosa (ad un lavoro, una

---

<sup>1203</sup> M. SCHELER, *Le forme del sapere e la formazione*, in M. SCHELER, *Formare l'Uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, op. cit., pp. 52 e s. In un altro passo Scheler è ancora più esplicito: «La caduta del livello di valore in ogni fatto spirituale, ad esempio in una determinata religione o in una forma d'arte, con la crescente *diffusione* e conquista di potere tra le masse è, pertanto, una legge inderogabile d'ogni realizzazione umana del senso e del valore» (M. SCHELER, *Sociologia del sapere*, op. cit., p. 108 n. 5).

<sup>1204</sup> M. SCHELER, *Le forme del sapere e la formazione*, in M. SCHELER, *Formare l'Uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, op. cit., p. 54.

<sup>1205</sup> *Ibidem*.

professione, un mestiere, etc.), bensì è questa stessa “preparazione a” a sussistere «in vista di quella formazione che non ha “scopi” esterni – vale a dire in vista dell'uomo *ben formato in sé*»<sup>1206</sup>.

C'è da precisare, tuttavia, che, in coerenza con la teoria per cui le energie si dirigono dal basso verso l'alto e che quindi valori più elevati sono anche quelli più difficilmente realizzabili, Scheler afferma che certi fini possono essere attuati soltanto se non vengono intenzionalmente perseguiti. L'autore – come si ricorderà – sostiene un concetto di volontà di tipo debole; conseguentemente è per lui inammissibile l'ipotesi di «uno scontro diretto fra la *pura* volontà e le forze pulsionali» e difatti «quando ciò avviene intenzionalmente, si ottiene solo il risultato di spingere le forze pulsionali a seguire ancora più unilateralmente la loro tendenza»<sup>1207</sup>. In effetti, la volontà attua il contrario di ciò che si prefigge, quando, invece di tendere ad un bene superiore, attraendo le energie umane verso la sua realizzazione, si affanna nella lotta alla negazione diretta di una certa pulsione, il cui fine è giudicato negativo dalla coscienza. Essa, difatti, è meramente «o un “non *fiat*” o un “non non *fiat*”; soltanto di fronte a un progetto come valore ideale essa è o un “*fiat*” o un “non *fiat*” non suscettibile di incremento (positivo)»<sup>1208</sup>. Stando così le cose, l'uomo non può che armarsi di pazienza nei confronti di se stesso e delle proprie inclinazioni, anche di quelle che reputa biasimevoli. E del resto non può fare altro: «non può combatterle *direttamente*, ma deve imparare a superarle *indirettamente* attraverso l'impiego delle sue energie per quei compiti validi che sono a lui accessibili e tuttavia riconosciuti dalla sua coscienza come buoni e positivi»<sup>1209</sup>.

Quindi, nonostante che la formazione sia determinazione tanto individuale che di singole cerchie culturali e politiche, non può divenire uno scopo della volontà stessa; essa «*non* è un “voler fare di sé un'opera d'arte”, *non* è intenzione narcisisticamente rivolta a sé, sia questa intenzione diretta alla propria bellezza, alla propria virtù, alla propria forma

---

<sup>1206</sup> *Ibi*, p. 69.

<sup>1207</sup> M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 155. Analogamente afferma Scheler in *Probleme einer Soziologie des Wissens*: «se lo spirito si pone fini dell'esser-così e della trasformazione dei fattori reali, che non si trovino almeno nell'ambito del contesto *specificamente* causale dei fattori reali, allora non fa altro che mordere sul granito e la sua “utopia” si sgretola nel nulla» (M. SCHELER, *Sociologia del sapere*, op. cit., p. 72).

<sup>1208</sup> *Ibi*, p. 213.

<sup>1209</sup> M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 156.

o al proprio sapere. È l'esatto *contrario* di questo artificioso godimento di sé, il cui culmine è il “dandismo”. L'uomo non è un'opera d'arte né *deve* esserlo!»<sup>1210</sup>. Questi, piuttosto, all'interno del processo della sua vita nel mondo, superando attivamente le sue passioni e le resistenze al proprio amore e alle proprie azioni opposte dal reale, deve elevare se stesso, le proprie forze, il proprio sé; ossia deve porsi «nell'intenzione di un'autentica *deificazione d'atto*, del *velle*, *amare in Deo*, del *cognoscere in lumine Dei* (che in Agostino e in Lutero è la definizione data a questa *deificazione d'atto* di natura non cosale): è qui che si dà e si svolge *il divenire* della formazione, alle spalle del semplice proposito e del semplice volere. Solo chi si vuole *perdere* in una nobile causa o in una qualche specie di autentica comunione – senza paura di ciò che gli possa accadere – diventa *se stesso*, il che significa conquistare il proprio autentico sé, conquistarlo traendolo dalla divinità stessa, dalla forza e dalla purezza dell'alito divino»<sup>1211</sup>.

L'autore individua come mezzo necessario alla formazione dell'*élite* la sequela di un modello, che deve avvenire secondo quelle modalità di cui si è già discusso in precedenza. C'è da ricordare che questo non si sceglie; è esso che seduce e attrae l'individuo. Ne possono esistere diverse tipologie, ma Scheler, in accordo a quanto espresso nell'opera del secondo periodo *Vorbilder und Führer*, ritiene che gli unici che siano degni di essere seguiti sono «i pochissimi individui santi, puri, integri che questa terra ha visto», poiché soltanto «essi conoscono le nostre *forze* e ci insegnano a farne attivamente uso»<sup>1212</sup>. La vera formazione, in quanto tale, è inoltre necessariamente diversificante: non ha senso formarsi per cercare di essere insieme Kant, Lutero o Goethe o un qualsiasi altro miscuglio di grandi personalità. Più che altro, bisogna far sì che ogni individuo buono, puro, formato, riesca ad avere una qualche influenza sulla nostra storia, anziché ponderarlo col metro dei grandi uomini.

In ultima analisi, secondo Scheler, sebbene l'*Ausgleich* «non è una di quelle cose

<sup>1210</sup> M. SCHELER, *Le forme del sapere e la formazione*, in M. SCHELER, *Formare l'Uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, op. cit., p. 70.

<sup>1211</sup> *Ibidem*. A testimoniare anche terminologicamente che le radici ebraico-cristiane della *Bildung* scheleriana estendono la propria influenza anche sull'ultima fase dell'autore è l'affinità di questo passo appena citato con una famosa frase del vangelo di Matteo: «chi vorrà salvare la propria vita la perderà, ma chi perderà la propria vita per causa mia, la troverà» (Mt., 16, 25).

<sup>1212</sup> M. SCHELER, *Le forme del sapere e la formazione*, in M. SCHELER, *Formare l'Uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, op. cit., p. 71.

che noi dovremmo “scegliere”» ma «un destino al quale non si può sfuggire»<sup>1213</sup>, e che conduce direttamente alla trasformazione dell'idea di uomo in quella di *Allmensch*, occorre in ogni caso formare un'*élite* spirituale che abbia la volontà di accompagnare, dirigendoli, tutti gli esseri umani lungo questo suo cammino; un cammino, in cui spirito e impulso devono compenetrarsi in maniera gradualmente crescente; un cammino quindi fondamentale non solo per l'uomo, ma anche per il divenire divino. Egli chiama a percorrerlo l'intera umanità perché «il valore e il senso della storia risiedono [...] nella cooperazione delle generazioni, delle epoche, dei popoli, delle razze, delle cerchie culturali di ogni tempo, per la co-realizzazione del bene e dei valori più elevati»<sup>1214</sup>.

### 13. Conclusioni

Alla fine di un lavoro, in chi scrive si radica la speranza che il lettore abbia compreso non soltanto quanto si è detto, ma anche l'orizzonte significativo della propria opera. Spesso non è così; non naturalmente per incapacità o superficialità di questi, ma perché è perfettamente umano che, specie in un'elaborazione estesa, com'è del resto la nostra, si possano smarrire quelle direttrici di senso che hanno costituito i portanti che hanno sorretto l'intera struttura argomentativa. Dunque, è bene, anzi è un dovere, ribadire, presentare le proprie conclusioni palesemente, in forma sistematica e sintetica, anche correndo il rischio di essere in alcuni luoghi noiosamente ripetitivo.

Un primo punto sia chiaro: l'intero lavoro è partito da una domanda circa la filosofia dell'ultimo Scheler, ossia dal tentativo di comprendere se gli interpreti della rottura abbiano ragione e quindi vi sia stata un'apostasia del pensiero precedente, dovuta innanzitutto a ragioni personali, oppure se, approntando un'analisi più attenta, condotta attraverso orizzonti differenti, siano rintracciabili motivi che attestino l'unità del pensiero scheleriano. Io tendevo per la seconda ipotesi, sorretto dalla consapevolezza che l'utilizzo di strumenti ermeneutici che tendano ad ermetizzare i vari periodi della speculazione di un autore, giovino poco alla sua comprensione coerente.<sup>1215</sup> Naturalmente si trattava poco

---

<sup>1213</sup> M. SCHELER, *L'uomo nell'epoca del livellamento*, in M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, op. cit., p. 298.

<sup>1214</sup> M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 2: *Erkenntnislehre und Metaphysik*, GW XI, op. cit., p. 70.

<sup>1215</sup> In questo senso mi sento vicino alla posizione di Racinaro che invita appassionatamente a «non chiudere



più di un'intuizione, era necessario verificarla con la realtà dei testi. Qui, anche con mio stupore – non lo nego –, sono iniziati ad emergere gradualmente, ma costantemente, un complesso di elementi, che avvaloravano quella visione che fino a poco tempo prima era solo ad uno stadio intuitivo. Li ho allora raccolti e sistemati, cercando di assemblarli in un discorso coerente per porgerli nel lavoro di tesi. Ho persino dato loro un nome, “embrioni”, intendendo così mettere in luce la loro natura di costituenti ad un livello ancora primitivo che potevano o, in altri casi, dovevano, svilupparsi nell'evoluzione del pensiero scheleriano. La distinzione tra “potevano” e “dovevano” è fondamentale: per alcuni di essi c'era soltanto la possibilità che giungessero a maturazione, e che quindi dessero il loro apporto alla speculazione successiva; per altri, invece, era più ragionevole parlare di una vera e propria necessità, dato che dal loro sviluppo sarebbe dipeso la soluzione di contraddizioni presenti nella seconda fase.

Non ritengo necessario citarli tutti; sono tanti e per giunta ampiamente discussi nel corso del lavoro. Su uno di essi vale però la pena richiamare l'attenzione: la problematica del reale e della vita. Questa è sempre stato un interesse costante dell'autore, rinvigorito per altro dallo studio delle *Philosophien des Lebens*. Con lo sviluppo della sua speculazione, tuttavia, tale interesse diviene centrale, costituendo la questione gangliare, ora sotterranea ora ben palesata, su cui misurare la coerenza delle proprie asserzioni filosofiche. Lo ben dimostrano le ripercussioni che ha avuto sulla gnoseologia, in cui l'autore si sentì in dovere di rimaneggiare il primo concetto di riduzione a cause delle aporie che l'analisi del *Realsein* lasciava emergere all'interno di esso.

Ciononostante, personalmente tengo fermo il convincimento che ciò che provocò davvero l'implosione di determinate teorie della seconda fase è la questione del male. Lo spartiacque cronologico, non per la teoresi, ma per la personalità dell'autore, in sostanza per lo Scheler-uomo, andrebbe retrodato ai primi anni del dopoguerra, assai prima, dunque, dal divorzio dalla seconda moglie. È l'autore stesso, del resto, a renderci partecipi di quanto abbia gravato l'evento della prima guerra mondiale su di lui e sulle sue riflessioni: «le pesanti esperienze storiche del nostro popolo avevano temporaneamente sottratto l'autore al suo lavoro su problemi meramente teoretici della filosofia, e generato

---

Scheler in gabbie cronologiche» (R. RACINARO, *Il futuro della memoria. Filosofia e mondo storico tra Hegel e Scheler*, op. cit., p. 246).

in lui il desiderio di formare delle ideologie che mediassero la sua teoria dell'etica e la formazione pratico-reale del presente»<sup>1216</sup>.

È perfettamente comprensibile che in uno spirito sensibile, politicamente impegnato, come Scheler, dinnanzi alla situazione del proprio popolo, durante e dopo il conflitto, avvertisse il bisogno di risposte, che la soluzione della tradizione teistico-cristiana, schermendosi dietro ai dogmi, non riusciva a garantire. Cusinato è tra i pochi che lo comprende da subito con grande acutezza: «ma la questione – afferma – che più di tutte allontana Scheler dal teismo tradizionale e dal panteismo è quella del male»<sup>1217</sup>. Tuttavia, se si analizzano in profondità i contenuti del *Nachlass*, ci si accorge facilmente come questa, appena esposta, non sia soltanto la mia chiave interpretativa o quella dello studioso padovano, ma è l'autore stesso a manifestare in più di un passo le proprie perplessità verso una spiegazione, come quella del teismo cristiano, che riconduce semplicisticamente l'intricata domanda sul male nel mondo, così bisognosa di risposte complesse, alla mitologia infantile del peccato originale. Si consideri queste righe tormentate tratte da *Philosophische Anthropologie*:

«Il Dio che adesso mi sospinge, mi sussurra tutt'altro: Adamo, tu non sei il peccatore che ha buttato il mondo nel disordine, né un Lucifero, un angelo caduto. No: io il fondamento delle cose stesse che sta anche nel profondo della tua anima; io, io non potrei creare te e il mondo se non come voi siete; io stesso ancora soffro, io stesso ancora divengo; io stesso non sono perfetto. Aiutami tu, Adamo, affinché io mi realizzi in direzione dell'eterna *Deitas*, della divinità essenziale che racchiude la

---

<sup>1216</sup> M. SCHELER, *Vorwort zu Christentum und Gesellschaft*, in M. SCHELER, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, GW VI, op. cit., p. 224. Scheler dedica anche un saggio al problema della pace, *Zur Idee des ewigen Friedens und des Pazifismus*, in cui ribadisce sostanzialmente le accuse rivolta alla teologia cattolica di presentarsi come ideologia della classe dominante e di favorire il giustificazionismo della guerra con la sua dottrina del peccato originale (si cfr. M. SCHELER, *Zur Idee des ewigen Friedens und des Pazifismus*, in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass. Bd. 4: Philosophie und Geschichte*, GW XIII, Bouvier, Bonn 1990, pp. 73-123). Anche Kuhn è dell'opinione che il periodo della guerra sia stato fondamentale per la speculazione scheleriana: «Max Scheler – afferma – visse e pensò il suo tempo. Ed il suo tempo era, allorché giunse a maturità, quello della prima guerra mondiale. Gli fu negato il servizio militare, pertanto si gettò con tutto il suo entusiasmo in quegli eventi sconvolgenti, per trasformarli in spirito e intuizione e tradurli nel linguaggio della filosofia» (H. KUHN, *Max Scheler als Faust*, in AA. VV., *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, op. cit., pp. 29 e s.).

<sup>1217</sup> G. CUSINATO, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, op. cit., p. 157.

tua vocazione»<sup>1218</sup>.

Vi è anche un altro passo, tratto da *Zur Idee des ewigen Friedens und des Pazifismus*, in cui l'autore esplicitamente connette la problematica del male con la sua nuova impostazione metafisica:

«Giacché lo spirito non può mai generare realtà né in Dio né nel mondo, ma soltanto dirigere e orientare l'impulso e la natura che sono in Dio, e giacché tali impulso e natura si dispiegano e si realizzano nel mondo (storia della natura e del mondo) in maniera completamente indifferente al bene e al male, noi non possiamo attribuire in alcun modo al fondamento del mondo, “in quanto spirito”, la responsabilità di questo mondo. Questa è la ragione del perché noi non necessitiamo di una caduta degli angeli e dell'uomo, per chiarire la differenza che c'è tra un mondo, quale noi dovremmo attenderci dalle mani di un Dio onnisciente, bontà infinita e onnipotente, e il mondo reale che ci manifesta l'esperienza»<sup>1219</sup>.

La concezione di un Dio sofferente con l'uomo, incompiuto, non-onnipotente è sicuramente meno rassicurante, ma anche capace di fornire spiegazioni più coerenti alla questione del male. Scheler giunge presto a questa consapevolezza; già nelle ultime pagine scritte per *Vom Ewigen im Menschen*, come si ricorderà, abbiamo posto in evidenza una mutazione prospettica, perfettamente coerente, che non poteva non riflettersi sul suo teismo e cristianesimo. Ferretti coglie bene la questione, quando afferma che, pur non cancellandosi l'appello a questi ultimi due, in effetti si deve riconoscere «che il primo è visto sempre più esclusivamente in funzione della sua animazione sociale, mentre il secondo è presentato come fondato sulla sola testimonianza della coscienza religiosa e

---

<sup>1218</sup> M. SCHELER, *Zur Metaphysik des Menschen*, in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 3: *Philosophische Anthropologie*, GW XII, op. cit., p. 210. Mi permetto di segnalare anche quest'altro passo, in cui, benché in esempio, Scheler fa esplicitamente riferimento alla prima guerra mondiale: «Dio non è responsabile per il mondo, secondo la sua natura intrinseca, ma lo è per il suo *Dasein*. [...] Tuttavia, se avesse voluto rimuovere il suo *Dasein*, che cosa poteva fare in quanto spirito? In particolar modo qualora avesse previsto ad esempio la guerra mondiale del 1914?» (M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 2: *Erkenntnislehre und Metaphysik*, GW XI, op. cit., p. 206).

<sup>1219</sup> M. SCHELER, *Zur Idee des ewigen Friedens und des Pazifismus*, in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 4: *Philosophie und Geschichte*, GW XIII, Bouvier, Bonn 1990, p. 93.

appare sempre più come aggiunto esternamente ad un corso di pensieri metafisici che potrebbero avere di per sé uno sbocco totalmente diverso»<sup>1220</sup>. E difatti quello che è lo scritto distintivo del teismo scheleriano, appare già nella terminologia prodromico alle riflessioni dell'ultimo Scheler. Si ricordino espressioni come “spiritualizzazione della vita” (*Vergeistigung des Lebens*), o “atti, in sé senza forza, dello spirito” (*an die sich kräftelosen Akte des Geistes*)»<sup>1221</sup>, che compaiono per la prima volta proprio in *Vom Ewigen im Menschen*. E siamo nel '21, cinque anni prima di *Probleme einer Soziologie des Wissens* ed *Erkenntnis und Arbeit*, mentre ne sarebbero dovuti passare addirittura sette per *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Come non vedere, dunque, se non altro nell'ultima parte dello scritto in questione, perlomeno una tensione teoretica pregressa che esclude che l'abbandono del teismo sia avvenuto solo dopo la rottura con la Chiesa cattolica?<sup>1222</sup>

E proprio qui sta il punto: la rottura con la Chiesa. Scheler non era soltanto un filosofo cattolico, ma era il «punto di inizio della moderna filosofia cattolica della religione, sia da un punto di vista storico che oggettivo»<sup>1223</sup>, era «il maestro al quale si sono ispirati più o meno apertamente tutti quelli che reputarono necessario reagire contro l'intellettualismo del tomismo aristotelico»<sup>1224</sup> – e le citazioni in questa direzione potrebbero continuare. Insomma l'autore era il filosofo di riferimento all'interno del pensiero cattolico tedesco, per cui la frattura con la Chiesa, non poté non apparire ai vecchi compagni e a chi lo aveva favorito nella carriera accademica che come un tradimento filosofico, come un'abiura delle tesi precedenti.<sup>1225</sup>

Lo stretto rapporto con la Chiesa e la rottura successiva, viste in relazione

<sup>1220</sup> G. FERRETTI, *Max Scheler. Filosofia della religione*, op. cit., p. 293.

<sup>1221</sup> M. SCHELER, *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 607.

<sup>1222</sup> Il primo annuncio della rottura con il teismo e con la Chiesa è presente nella prefazione a *Christentum und Gesellschaft* risalente al dicembre del 1923 (cfr. M. SCHELER, *Vorwort zu Christentum und Gesellschaft*, in M. SCHELER, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, GW VI, op. cit., pp. 224-226).

<sup>1223</sup> H. FRIES, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten. Eine problemgeschichtliche Studie*, op. cit., p. 23.

<sup>1224</sup> R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, op. cit., p. 520.

<sup>1225</sup> La rievocazione di Gadamer riguardo ai problemi, cui andò incontro Scheler dopo la rottura con la chiesa, è oltremodo incisiva: «mi ricordo ancora di come venni a sapere della “defezione” di Scheler dalla fede della chiesa cattolica e dell'irritazione che provocò in molti – che, evidentemente, avevano creduto più a lui che al messaggio cristiano. Curtius invece lo difese affermando che si deve essere contenti quando un così grande spirito ritrova la propria libertà» (H. GADAMER, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, op. cit., p. 60).

all'esegesi scheleriana, in effetti intorbidi non poco le acque. Chi si occupava di Scheler proveniva nella maggioranza dei casi da ambienti cattolici, o almeno era d'ispirazione cattolica; il che favoriva il consolidamento della tesi del doppio Scheler, quello cosiddetto “buono” del periodo fenomenologico e quello “cattivo” della terza fase. Alla fine tutti hanno considerato l'ultimo Scheler «come un rappresentante del campo avversario: gli ambienti marxisti non poterono mai perdonargli la critica alla dialettica hegeliana, quelli neopositivisti il fatto di aver riproposto in termini così massicci l'idea di Dio nella filosofia del Novecento, mentre gli ambienti cattolici [...] assunsero subito una posizione nettamente ostile circa gli esiti dell'ultimo periodo»<sup>1226</sup>. A ciò va aggiunto che la morte colse l'autore all'improvviso, impedendogli di portare a compimento la più volte annunciata opera di metafisica e antropologia;<sup>1227</sup> i suoi scritti furono vietati durante il nazismo e conservati dalla terza moglie, che iniziò la loro pubblicazione nel dopoguerra, non lasciandoli tuttavia intatti, ma inserendo interpolazioni di proprio pugno, che rendono ora ancora più complesso il lavoro d'interpretazione.

Questo fornisce un quadro, nemmeno tanto esaustivo, delle difficoltà che si trova ad affrontare chi, dopo la conclusione della pubblicazione del *Nachlass*, tenta di fornire un'esegesi imparziale e corretta dell'antropologia e metafisica scheleriane dopo l'abbandono del teismo; metafisica e antropologia che, come afferma l'autore, sono strettamente correlate, poiché la «metafisica moderna non è più cosmologia e metafisica

---

<sup>1226</sup> G. CUSINATO, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, op. cit., p. 149. A conferma di quanto detto da Gadamer si consideri questo passo di R. Padellaro, che testimonia quanto sia pesata, anche dopo decenni, la rottura con la Chiesa sull'esegesi scheleriana: «la morte colse Scheler lontano dalla Chiesa, ma nessuno tra quanti lo conobbero dubitò che la misericordia di Dio lo avesse raccolto da quell'abisso ove pure l'aveva lasciato precipitare. E nessuno vide un caso nel fatto che la morte lo portasse via poco prima della pubblicazione dell'*Antropologia*, ove elaborava i suoi erramenti, come d'altronde che un sacerdote, ignaro di tali erramenti, lo seppellisse con la benedizione di quella Chiesa alla quale, appena adolescente, aveva chiesto riparo» (R. PADELLARO, *Itinerario teoretico di Max Scheler*, in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, a cura di R. Padellaro, op. cit., p. 4). Sulla critica alla dialettica e al marxismo si cfr. in particolare M. SCHELER, *Sociologia del sapere*, op. cit., p. 105 e *passim*.

<sup>1227</sup> A causa di un attacco cardiaco, Scheler fu ricoverato, nella notte tra il 12 e il 13 maggio del 1928, in una clinica di Francoforte. Evidentemente vi fu ben poco da fare, dato che circa una settimana più tardi, il 19, si spense. Subito dopo, la sua salma fu trasportata nel *Südfriedhof* di Colonia, dov'è attualmente sepolto. Triste ironia della sorte, due giorni prima del decesso, aveva ricevuto la notizia che la sua terza moglie, Maria Scheu, fosse incinta. Il figlio, fortemente voluto dal filosofo, nacque il 28 dicembre e fu chiamato Max Georg, ereditando, nella prima parte, il nome del padre (cfr. W. MADER, *Max Scheler. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt von Wilhelm Mader*, op. cit., p. 134).

oggettiva, bensì *metaantropologia*»<sup>1228</sup>. Scheler, in quanto *Menschsucher*, sente quindi il bisogno di partire dall'uomo per giungere all'Assoluto, fornendo quest'ultimo della medesima complessità immanente alla condizione umana. Farlo significava riformare la metafisica tradizionale e approntare «una metafisica eversiva e genuinamente “eretica”»<sup>1229</sup>, che tenesse conto della problematica del reale nei suoi intersecati livelli (quello riferito alla questione del male, lo gnoseologico, lo storico, il sociale, etc.), con la piena coscienza che ciò inoltre «esigeva un accesso diverso alla filosofia»<sup>1230</sup>. Dupuy descrive questa trasformazione della *Stimmung* teoretica dell'autore come un dispiegarsi di un atteggiamento orgoglioso e fiero accentuato da un pessimismo intenso verso l'apparenza delle cose.<sup>1231</sup> Non è proprio così. Sebbene infatti Scheler immetta un attributo demoniaco e potente all'interno della stessa divinità, rivela un marcato ottimismo nei confronti della capacità umana di redenzione e dunque di spiritualizzazione crescente del divino. Non dimentichiamo che è vero che questa è presentata come un compito, un impegno, ma è altrettanto vero che una tappa verso di essa, quella dell'*Ausgleich* è descritta come «un destino»<sup>1232</sup> per l'umanità.

L'abbandono del teismo è, a mio avviso, invece la vera chiave di volta per comprendere le differenze presenti nell'evoluzione dalla seconda alla terza fase della speculazione scheleriana. Ritengo infatti che la struttura teoretica dell'una si conserva, per la maggior parte dei suoi componenti, nell'altra; ciò che muta, dipende direttamente o indirettamente dalle riflessioni, per altro già presenti embrionalmente nel periodo fenomenologico, sul problema della realtà, con annesso quello del male. Per l'autore queste hanno trovato dunque, come loro sbocco naturale, la diserzione dalla prospettiva teistico-cristiana d'interpretazione del mondo e dell'uomo, poiché giudicata non adeguata a rendere ragione delle dinamiche della *conditio* umana in questo universo.

Cerchiamo di essere chiari. Quando affermo che la terza fase eredita la propria struttura dalla seconda, sono radicale: intendo con questo anche i portanti ebraico-cristiani

<sup>1228</sup> M. SCHELER, 'Weltanschauung' filosofica, in M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, op. cit., p. 253.

<sup>1229</sup> G. CUSINATO, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, op. cit., p. 22.

<sup>1230</sup> F. BOSIO, *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, op. cit., p. 271.

<sup>1231</sup> Cfr. M. DUPUY, *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, op. cit., p. 716.

<sup>1232</sup> M. SCHELER, *L'uomo nell'epoca del livellamento*, in M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, op. cit., p. 298.

di quest'ultima. Personalmente penso che interpretazioni, come quelle che finora si sono imposte, che giudicano l'Assoluto dell'ultimo Scheler alla luce del dualismo e del panteismo irrazionale, sostenendone l'incompatibilità col cristianesimo, non reggono più al vaglio dei testi scheleriani. In primo luogo è necessario accordarsi sul significato dei termini: che cosa si vuole intendere con dualismo? Se con esso si indica la contrapposizione tra due sostanze, allora quella dell'autore non può essere considerata una filosofia dualista. Come ricorda Cusinato: «nell'ultimo periodo Scheler interpreta lo spirito come *attributo* in senso spinoziano. Gli attributi però sono espressioni diverse di un'unica sostanza, non espressioni dell'essere o della realtà [...]. La sostanza consta di infiniti attributi, e noi ne conosciamo solo due»<sup>1233</sup>. È, insomma, il discorso che si è fatto in precedenza: *Geist* e *Drang* sono solo due attributi del divino, che è qualcosa di differente e superiore ad entrambi. Se, d'altro canto, per dualismo si intende una dualità, intesa secondo modalità non oppositorie, di spirito e vita, allora l'interpretazione trova riscontro solo per quel che riguarda l'uomo, non per Dio, sempre per quella ragione che su si è sostenuta, ossia che gli attributi divini sono infiniti. In sostanza, nell'uno e nell'altro caso la metafisica scheleriana non può essere reputata di tipo dualista.

Non approvo tuttavia neanche l'ipotesi del panteismo.<sup>1234</sup> Non sono pochi i passi in cui è criticata questa dottrina e Scheler stesso non si definì mai panteista. Piuttosto parlerei di panenteismo, confortato in tale visione da questo passo: «la mia metafisica è un panenteismo non del mondo, ma del divenire. Il mondo come storia è una fase, un destino, un'epoca del divenire in sé che produce se stesso, l'opera di formazione in cui lo stesso artefice cresce e perviene, compiendola, alla sua essenza»<sup>1235</sup>. Ma per le finalità immanenti al nostro lavoro uno stralcio di *Wesen und Formen der Sympathie* è assai più

<sup>1233</sup> G. CUSINATO, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, op. cit., p. 314.

<sup>1234</sup> Anche Heidegger mostra la sua contrarietà nei confronti di un'interpretazione dell'ultimo Scheler in termini panteistici: «Tutto questo resta lontanissimo sia da un teismo insulso sia da un panteismo confuso» (M. HEIDEGGER, *In memoriam Max Scheler*, in M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe. II Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Bd. 26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, op. cit., p. 64). Tuttavia l'interpretazione della metafisica scheleriana in termini di panteismo è notevolmente diffusa. Esaustivo è ad esempio questo stralcio di R. Padellaro: «per definire la sua ultima filosofia non vi sarà bisogno di coniare termini nuovi, perché a essa ben si adatta la vecchia denominazione di *panteismo*, sia pur sollecitato da più recenti motivi evolucionistici e irrazionalistici» (R. PADELLARO, *Itinerario teoretico di Max Scheler*, in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, a cura di R. Padellaro, op. cit., p. 25).

<sup>1235</sup> M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass, Bd. 2: Erkenntnislehre und Metaphysik*, GW XI, op. cit., p. 97.

rilevante:

«Se san Francesco fosse stato un teologo e un filosofo come però – per fortuna sua e per maggior fortuna nostra – non è stato; se avesse cercato di ridurre in concetti rigorosi la sua concezione del mondo e di Dio, quella concezione che egli solamente intuiva, viveva e metteva in atto, è certo che mai e poi mai sarebbe diventato un “panteista”, ma tuttavia avrebbe dovuto accogliere nei suoi concetti un qualche frammento di “panenteismo”. Quel che, tradotto in formule razionali, avrebbe potuto corrispondere *in nuce* alla sua concezione religiosa e rigorosamente cristiana di Dio e della natura, si sarebbe forse potuto definire così: l’opera salvifica sovranaturale di Cristo è – senza cessare di essere un evento storico – un evento miracoloso in tipo ontico-metafisico, [...]. Ma a questo essere ed evento soprannaturale corrisponde anche – e in questo consiste la novità – una continuata incarnazione, nella più intima compenetrazione, e un vivere di Dio Padre nella *natura* – come continuazione dinamica della creazione, analoga al sacrificio di Cristo. Attraverso questa incarnazione e questo vivere di Dio Padre nella natura, *una sola* vita divina inabitata, dunque, veramente in tutte le creature, sì che queste creature possano e debbano essere concepite dall’uomo come fenomeni espressivi di questa vita divina, come “sacramento naturale”, per così dire, come una simbolica ontica e articolata che rinvia a Dio Padre. Questo modo di vedere, tuttavia, si verifica in quella unipatia (*Einsföhlung*) nel “cuore delle creature”, unipatia che il cristianesimo storico fino a San Francesco non ha conosciuto, e che appunto è divenuto il suo “*ipsissimum*”»<sup>1236</sup>.

L'autore aveva una grande ammirazione per il santo italiano; lo considerava come un eretico inconsapevole, che aveva consentito, con la sua persona e con la sua dottrina, l'espandersi del cristianesimo in epoca moderna. Al di là di questo, ciò che qui è più importante è che Scheler attribuisce proprio a san Francesco la paternità della propria metafisica. Così si esprime Cusinato in proposito: «In Francesco si verifica una

---

<sup>1236</sup> M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, op. cit., pp. 161 e s. Sul panenteismo in Scheler si cfr. anche P. H. SPADER, *Scheler's ethical personalism. Its logic, development, and promise*, Fordham University Press, New York 2002, pp. 184 e ss.; G. CUSINATO, *Scheler. Il Dio in divenire*, op. cit., pp. 140-143.



dirompente espansione del concetto cristiano di amore verso Dio, a cui corrisponde una elevazione e riconsiderazione del valore intrinseco alla natura. La questione essenziale è che qui Scheler intuisce la possibilità di coniugare cristianesimo e filosofia moderna, *Dio creatore e natura naturans* [...]: non si tratta di assolutizzare una *physis* [...], ma di ripensare l'atto creativo oltre i parametri della progettualità volontaristica [...]. Infatti il Dio cristiano non opera come un *homo faber* che plasma il mondo imponendo la propria onnipotenza: è piuttosto un Dio che crea *ex amore*<sup>1237</sup>. Del resto, lo stesso concetto di personalità di Dio, caro al cristianesimo, non è abbandonato completamente, ma trasferito dall'inizio della storia alla sua fine: «la “sostanza eterna” racchiude una tensione originaria che tenta di sciogliere. Questo scioglimento è il duplice processo del divenire di Dio e del mondo: il corpo (mondo) e il divenire-persona»<sup>1238</sup>. In sostanza Scheler abbandona soltanto il teismo, ma non si distacca dalla propria impostazione permeata da categorie radicalmente cristiane; si muove piuttosto al loro interno per riformare il tradizionale impianto metafisico del *nous poietikos*, del Dio del meccanicismo, e approntare un'altra metafisica, anche essa cristiana, certo non in senso ortodosso (potremmo chiamarla anche eretica), ma che in ogni caso, almeno nelle intenzioni, vuole richiamarsi agli insegnamenti di figure fondamentali per la Cristianità, il già nominato san Francesco e sant'Agostino, quest'ultimo, come si è visto, più volte citato. La sua convinzione è quindi che la dottrina cristiana non sia unica, in possesso di una ristretta nicchia e compiutamente stigmatizzata nella dogmatica, piuttosto qualcosa di vivo, dinamico, e tuttavia è bisognosa di essere ripensata se vuole fornire risposte alle istanze dell'uomo contemporaneo. Questo ripensamento per l'autore deve muovere dalla metafisica, il libero respiro dell'uomo, perché soltanto a partire da essa è possibile una revisione dalle fondamenta. Afferma infatti Scheler in un inedito:

«dunque osai divenire metafisico. Indossai le vesti dell'universalità, ma non mi stavano bene. [...] Vidi quindi le carenze dello gnosticismo passato. Ad esempio, Gesù in quanto figlio di Dio, il primogenito, il

<sup>1237</sup> G. CUSINATO, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, op. cit., pp. 153 e s. Si cfr. anche G. CUSINATO, *Scheler. Il Dio in divenire*, op. cit., pp. 23 e ss.

<sup>1238</sup> M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass, Bd. 2: Erkenntnislehre und Metaphysik*, GW XI, op. cit., p. 209.

primo-conoscente (Hegel). Anche per me Gesù è colui che per primo esperì, in sé e attraverso di sé, la vera relazione dell'uomo con Dio, e in questa nacque nuovamente. [...] Tuttavia io sono contrario al dogma. “Nessuno è buono”. C'è anche [...] un *credere in Christo ad Christum*, L'insegnamento paolino, ossia la metafisica cristiana di Paolo, non è per me sacrosanta. Ogni metafisica può essere sostituita da un'altra migliore»<sup>1239</sup>.

Che Scheler sposti i propri schemi speculativi sempre nell'ambito di quell'orizzonte cristiano, o meglio ebraico-cristiano, precipuo della propria *Bildung*, lo dimostra – a patto che si rifletta senza preclusioni – la stessa struttura della triade Dio-*Geist*-*Drang*. Archivate infatti le esegesi dualistiche, è possibile finalmente tentare risposte ermeneutiche differenti. Si osservi la seguente ricostruzione schematica:



Si può notare che si tratta di una architettura trinitaria, con alle basi i due attributi e al vertice alto la divinità, la quale può realizzarsi soltanto tramite il processo di compenetrazione dei primi. Vista in questo modo, a mio parere, ricorda notevolmente un altro complesso costituito da tre elementi: la trinità cristiana Dio-Spirito Santo-Cristo, seppure con essenziali differenze. La figura del figlio, in particolare, che dovrebbe essere posta al vertice destro dello schema, può risultare a primo acchito problematica. Le perplessità si dileguano, tuttavia, qualora cerchiamo di comprenderla secondo un'angolazione in un certo senso più filosofica e meno teologica. Cristo è quella parte del divino che, fattosi uomo, è divenuta reale; è l'immanentizzarsi di Dio nel *corpus* vivente del mondo, nel concreto, nell'empirico, nella natura: insomma nella realtà, compresa questa nell'accezione che si è visto. Scheler, in altri termini, ipostatizza il Figlio nel

<sup>1239</sup> Inedito Ana 315 CC V, 29. Riportato in W. MADER, *Max Scheler. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt von Wilhelm Mader*, op. cit., p. 132.

*Drang*, conferendogli le peculiarità di quest'ultimo.

Ci sono tuttavia due importanti precisazioni, da cui, per evitare fraintendimenti, non possiamo prescindere. In primo luogo, l'applicazione dello schema trinitario cristiano alla propria metafisica non avviene in Scheler in modo pienamente consapevole, bensì è un prodotto delle categorie su cui si è formato il suo pensiero. In secondo luogo, tra la trinità cristiana e quella scheleriana, c'è una differenza fondamentale: nel primo, Padre-Figlio-Spirito Santo sono un'unica persona; nel secondo, è eliminato il concetto di personalità divina, e *Geist* e *Drang* sono soltanto due attributi dell'unico fondamento del mondo, che, di per sé, lo ripeto, è diverso da loro e superiore ad entrambi.

Quello che però più corrobora la tesi che Scheler trasferisca semplicemente l'impostazione della seconda fase in nuovo contesto speculativo, conservando la propria *Einstellung* cristiana, benché misurata con quel complesso di questioni di cui si è detto (filosofie della vita, risultati delle scienze positive, la tematica del male, quella della realtà, etc.), è il suo approccio alla problematica antropologica. Egli s'impegna nella ricerca della *Sonderstellung* umana – dai suoi studi scaturisce, per altro, una nuova disciplina della filosofia, l'antropologia filosofica –, non riuscendo a rassegnarsi che tra l'uomo e l'animale vi sia una differenza solo di grado e non essenziale, come l'evoluzionismo aveva insegnato. Ma perché si arrischia per sentieri teoretici tanto tortuosi? Se nel secondo periodo il fatto che l'uomo sia quell'«essere che prega e cerca Dio» e «quell'X vivente, che Dio cerca»<sup>1240</sup>, rispondeva alla specifica esigenza d'interpretazione della questione umana secondo schemi categoriali cristiani, che cosa sospinge l'autore, anziché a ripudiare ogni cosa, a riproporre la medesima relazione bilaterale tra l'uomo e la divinità? Io non esito a rispondere: lo stesso motivo. «Dio dunque creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò, tali creò l'uomo e la donna»<sup>1241</sup>, è questa la profonda verità ebraico-cristiana, cui Scheler non rinuncia. Avrebbe potuto rivedere le proprie riflessioni di *Zur Idee des Menschen* e concepire la questione antropologica senza riferimenti al divino, ma egli non riesce proprio a vedere l'uomo altrimenti che come *imago dei*, *mikrotheos*. Un Dio più umano e un uomo più divino di

---

<sup>1240</sup> M. SCHELER, *Sull'idea dell'uomo*, in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, op. cit., p. 67.

<sup>1241</sup> *Genesi*, 1, 27.

quello che il teismo creazionista ci ha insegnato, legati strettamente da un rapporto biunivoco di bisogno: Dio può deificarsi solo attraverso l'uomo, questo può umanizzarsi solo tramite Dio. Ed entrambi non hanno senso senza l'altro: il divenire di Dio si arresterebbe senza l'uomo e questi si ridurrebbe ad un animale semplicemente più evoluto senza la divinità. L'uomo – dice l'autore – è l'asceta della vita, l'eterno protestante, la *bestia cupidissima rerum novarum* capace di distaccarsi dalla propria *Umwelt*,<sup>1242</sup> etc.; tutto ciò, fino a questo punto, può essere ancora compreso all'interno del processo di sviluppo dalla pianta all'uomo, come un'ulteriore capacità acquisita con l'evoluzione, e quindi la differenza tra quest'ultimo e l'animale sarebbe ancora di grado. Tale differenza diviene invece essenziale nel momento in cui c'è la frattura, il salto, quando cioè l'uomo è visto come portatore di qualcosa che solo lui, tra gli esseri viventi, possiede, e lo rende immagine del divino: lo spirito. È questo che lo rende uomo, distinguendolo dagli animali, ed è sempre questo che accomuna il suo destino a quello di Dio. In sostanza, la mia visione è che Scheler con la sua antropologia non fa altro che fornire una più attuale chiave di lettura, (che passa per le filosofie della vita, i risultati delle scienze positive, le riflessioni su reale, etc.), all'insegnamento biblico su citato.

Un'ulteriore considerazione sul rapporto tra *Geist* e *Drang* va fatta. Si è detto che il primo è impotente e il secondo è demoniaco e impotente. Eppure il *Geist* riesce ad inibire e a disinibire gli impulsi, a orientare e a dirigere; insomma a influire in qualche modo sul *Drang*. La domanda è: ma, come ci riesce? Certamente, attraverso le esche, le rappresentazioni, cui l'impulso, per così dire, “abbocca” e convoglia le sue energie nella direzione prefissata dallo spirito. Ma questo sposta solo il problema. Spirito e vita non sono infatti due principi autonomi che manicheisticamente si combattono nell'essere umano e nel mondo; sono piuttosto parti fondamentali dell'uomo. Allora la domanda si riformula: perché l'uomo decide di affidarsi allo spirito, ponendo le esche-rappresentazioni per l'impulso? Perché non sceglie la via più agevole dei propri istinti, dell'animalità, del *Drang*? È qui che ritorna l'etica scheleriana. L'uomo sente i valori, percepisce con gli atti del preferire e posporre la loro gerarchia assoluta e relativa, il loro

---

<sup>1242</sup> Cfr. M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 140.

essere inferiore e superiore.<sup>1243</sup> Egli quindi, tramite la *Gesinnung* («l'orientamento della volontà verso il valore che si presenti di volta in volta superiore (o inferiore)»<sup>1244</sup>), direziona il proprio volere alla realizzazione di quelli spirituali, i più difficili da portare a compimento, ma anche i più elevati. In questo modo spiritualizza se stesso e contribuisce all'eterna *Deitas* della divinità.

È essenziale in questo senso la distinzione tra volere e desiderio. Come si ricorderà, il primo è quella tendenza il cui contenuto si pone come termine di attuazione; nel secondo questa finalità attuativa manca. Si rimane pertanto nel mero desiderio fin quando non si voglia realizzare un certo contenuto. L'uomo, quindi, deve anche *volere* attuare i valori spirituali, deve anche *volere* porre le esche all'impulso. Ma se è così, il farsi di Dio dipende dal volere dell'uomo. Non bisogna assolutamente sottovalutare questo concetto; quello che Scheler considera improponibile è soltanto «uno scontro diretto fra la pura volontà e le forze pulsionali»<sup>1245</sup>: freudianamente è convinto nella capacità umana di inibire-disinibire e di poter sublimare le proprie energie, per rivolgerle a finalità superiori; è necessario però anche volerlo. Che le cose per Scheler stiano in questo modo, lo dimostra questo stralcio di *Probleme einer Soziologie des Wissens*: «una sola cosa rimane privilegio sovrano e irrevocabile dell'uomo: la possibilità non di valutare, invero, col suo spirito il futuro, bensì di “tenerne conto” secondo *un'aspettativa*, che rimane sempre ipotetica e probabile; la possibilità, inoltre di *inibire*, di impedire con la sua volontà, in via provvisoria, il venire all'esistenza di una cosa che altrimenti verrebbe ad esistere, o di affrettarne o ritardarne un'altra – come fa, ad esempio, il catalizzatore nel *processo* della *combinazione* chimica – nella *serie temporale e nella sua misura*»<sup>1246</sup>.

Tuttavia se ci fermassimo qui, avremmo ancora una visione parziale, non comprenderemmo ancora quanto sia radicale il vincolo biunivoco che lega l'uomo a Dio. Manca, in sostanza, un elemento: l'amore. A quest'ultimo pertiene «l'espletazione del ruolo di autentico *scopritore* del nostro apprendimento dei valori (funzione espletata

---

<sup>1243</sup> D'altronde la filosofia dell'ultimo Scheler motiva meglio la concezione della *Rangordnung* che non quella del secondo periodo (si cfr. su questo punto F. BOSIO, *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, op. cit., p. 287).

<sup>1244</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 153.

<sup>1245</sup> M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*, op. cit., p. 155.

<sup>1246</sup> M. SCHELER, *Sociologia del sapere*, op. cit., p. 74.

peraltro in modo esclusivo)»<sup>1247</sup>, esso di per sé «non *segue* il sentire assiologico ed il preferire, ma li precede come loro pioniere e guida»<sup>1248</sup>, gli compete, in altri termini, quella funzione creativa che ci permette di vedere i valori superiori – «l'amore li fa *vedere*»<sup>1249</sup>, dice Scheler. Ma ogni amore è sempre «un divenire, un crescere, un dilatarsi delle cose verso la loro immagine originaria riposta in Dio»<sup>1250</sup>, è sempre, insomma, un *amare in Deo*. In ciò consta anche l'atto morale, fondamentale, positivo, che predispone alla conoscenza che è solo umana: quella essenziale<sup>1251</sup>, la quale avviene attraverso quell'altro atto radicalmente spirituale, che è l'ideazione. In sintesi, per il divenire di Dio, per la propria umanizzazione, si deve agostinianamente *cognoscere in lumine Dei, velle, amare in Deo*<sup>1252</sup>: è questa la quintessenza del con-compimento dell'atto eterno di Dio, che dischiude all'uomo la partecipazione alla creazione e che lo rende, quindi, creatore assieme alla divinità.

Ma l'amore prende nell'ultimo Scheler i toni della responsabilità. L'*amare in Deo*, il creare con Dio non è una scelta, è l'assunzione di un impegno verso l'umanità e verso Dio medesimo, dal momento che Questi non è personalisticamente onnipotente, ma bisognoso dell'uomo per il proprio divenire. Il pericolo è di portata cosmica, lo si è detto, si potrebbe ricadere nell'abisso dell'animalità.<sup>1253</sup> Ed è qui che si palesa nella sua potenza e lungimiranza il più profondo insegnamento che ci ha donato l'ultimo Scheler: dinnanzi alle crudeltà di una guerra passata, ai suoi mali, e a quelli che sarebbero stati lì a venire, egli afferma la necessità di un'assunzione di responsabilità verso l'umanità e verso la divinità, la quale si sostanzia, nella sua essenza più propria, nell'amore verso Dio e verso il prossimo (nel senso dell'intero genere umano). Secondo questa prospettiva, si ha

<sup>1247</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 323.

<sup>1248</sup> *Ibi*, p. 324.

<sup>1249</sup> M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, op. cit., p. 239. Sul problema dell'amore nell'ultimo Scheler si confrontino G. CUSINATO, *Scheler. Il Dio in divenire*, op. cit.; G. CUSINATO, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, op. cit.; C. ZUCCARO, *Max Scheler. Percorsi interpretativi*, op. cit., pp. 154-161.

<sup>1250</sup> M. SCHELER, *Ordo amoris*, in M. SCHELER, *Scritti sulla fenomenologia e sull'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza – Ordo amoris*, op. cit., p. 118.

<sup>1251</sup> Cfr. M. SCHELER, *L'essenza della filosofia. E la condizione morale della conoscenza filosofica*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 283.

<sup>1252</sup> M. SCHELER, *"Weltanschauung" filosofica*, in M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, op. cit., p. 254.

<sup>1253</sup> Sulla problematica della responsabilità si cfr. G. CUSINATO, *Scheler. Il Dio in divenire*, op. cit., pp. 109-112.

pertanto la responsabilità di pervenire attraverso l'amore ad un nuovo tipo d'uomo, l'*Allmensch*, e ad una nuova era, quella dell'*Ausgleich*, con la progressiva armonizzazione (livellamento) delle razze, dei popoli, delle nazioni, delle culture, dell'apollineo e del dionisiaco. Tuttavia si tratta di un cammino complesso, tortuoso, non rettilineo, in cui il singolo uomo potrebbe perdersi; ragion per cui Scheler, che non crede nella massa, vede la necessità, al fine di condurre l'umanità lungo i suoi sentieri, di formare un *élite* che guardi agli esseri più santi che la storia dell'uomo abbia avuto. È davvero sconvolgente la modernità di questo messaggio scheleriano: guardare con gli occhi del più vivo amore cristiano alla non ancora avvenuta globalizzazione, a Dio, all'uomo, al loro futuro.

Alla morte di Scheler, Heidegger, appresa la notizia, interruppe la propria lezione e pronunciò queste parole: «Max Scheler è morto. Ci chiniamo al suo destino. Di nuovo ricade una via della filosofia nell'oscurità»<sup>1254</sup>. Spero che un autore che ha ancora per noi così tanto da dire non sia così facilmente dimenticato. Spero che Heidegger questa volta non abbia ragione.

---

<sup>1254</sup> M. HEIDEGGER, *In memoriam Max Scheler*, in M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe. II Abteilung: Vorlesungen 1923-1944*, Bd. 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, op. cit., p. 64.

## BIBLIOGRAFIA

### Opere di Max Scheler

L'edizione dei *Gesammelte Werke* di Scheler è stata curata fino al 1969 da Maria Scheu e successivamente da Manfred Frings. Inizialmente le opere sono apparse presso l'editore Francke di Bern-München, e poi dal 1986 presso l'editore Bouvier di Bonn.

#### GW I

(1971): ***Frühe Schriften:***

*Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien* (1899), pp. 9-61;

*Arbeit und Ethik* (1899), pp. 161-197 (ed. it.: *Lavoro ed etica. Saggio di filosofia pratica*, a cura di D. Verducci, Città Nuova, Roma 1997);

*Die transzendente und die psychologische Methode* (1900, II edizione 1922), pp. 199-337 (ed. it.: *Metodo trascendentale e metodo psicologico. Una discussione di principio sulla metodica filosofica*, a cura di S. Besoli, M. Manotta, Quodlibet, Macerata 2010);

*Ethik. Eine kritische Übersicht der Ethik der Gegenwart* (1914) (ed. it.: *Etica. Una rassegna critica dell'etica contemporanea*, a cura di G. Mancuso, CUEM, Milano 2003);

*Zur Religionsphilosophie* (1903), pp. 339-343;

*Kultur und Religion* (1903), pp. 343-354;

*Kant und die moderne Kultur* (1904), pp. 343-371;

*Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathie Gefühle und von Liebe und Hass* (1913), pp. 371-413 (ed. it.: *Amore e odio*, a cura di A. Zhok, Sugarco, Milano, 1993).

#### GW II

(1954): ***Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*** (1913/16 ; III edizione 1927) (ed. it.: *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di



G. Caronello, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1996).

### GW III

(1955): *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*:

*Zur Rehabilitierung der Tugend* (1913), pp. 13-33 (ed. it.: *Riabilitare la virtù*, in *Il valore della vita emotiva*, a cura di L. Boella, Guerini, Milano 1999);

*Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1912), pp. 33-149 (ed. it.: *Il risentimento nell'edificazione delle morali* in *Crisi dei valori*, a cura di A. Banfi, Bompiani, Milano 1936; *Il risentimento nell'edificazione delle morali*, a cura di A. Pupi, Vita e Pensiero, Milano 1975);

*Zum Phänomen des Tragischen* (1914), pp. 145-171 (ed. it.: *Sul fenomeno del tragico*, in *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, a cura di R. Padellaro, Fabbri Editori, Milano 1970);

*Zur Idee des Menschen* (1914), pp. 171-197 (ed. it.: *Sull'idea dell'uomo*, in *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, a cura di R. Padellaro, Fabbri Editori, Milano 1970; *Sull'idea dell'uomo*, in *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, a cura di M. T. Pansera, Armando Editore, Roma 2006);

*Zum Sinn der Fraubewegung* (1913), pp. 197-213;

*Die Idole der Selbsterkenntnis* (1912), pp. 213-293 (ed. it.: *Gli idoli della conoscenza di sé*, in *Il valore della vita emotiva*, a cura di L. Boella, Guerini, Milano 1999);

*Die Psychologie der sogenannten Rentenhysterie und der rechte Kampf gegen das Übel* (1913), pp. 293-311;

*Versuche einer Philosophie des Lebens* (1913), pp. 311-341 (ed. it.: *Tentativi per una filosofia della vita*, in *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, a cura di R. Padellaro, Fabbri Editori, Milano 1970; *Tentativi per una filosofia della vita*, in *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, a cura di M. T. Pansera, Armando Editore, Roma 2006);

*Der Bourgeois* (1914), pp. 341-399 (*Il borghese*, in *Borghesia, socialismo e intuizione del mondo*, a cura di F. Bosio, La Scuola, Brescia 1982);

*Der Bourgeois und die religiöse Mächte* (1914), pp. 362-382 (ed. it.: *Il borghese e i poteri religiosi*, in *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, a cura di R. Racinaro, Guida, Napoli 1988);

*Die Zukunft des Kapitalismus* (1914), pp. 382-399 (ed. it.: *Il futuro del capitalismo*, in *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, a cura di R. Racinaro, Guida, Napoli 1988).

#### **GW IV**

(1982): ***Politisch-pädagogische Schriften:***

*Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg* (1915), pp. 7-251;

*Europa und der Krieg* (1915), pp. 251-267;

*Der Krieg als Gesamterlebnis* (1916), pp. 267- 283;

*Die Ursachen des Deutschenhasses* (1917), pp. 283-373;

*Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der deutschen Katholiken nach dem Kriege* (1916), pp. 373-473;

*Innere Widersprüche der deutschen Universitäten* (1919), pp. 473-499;

*Politik und Kultur auf dem Boden der neuen Ordnung* (1919), pp. 499-515;

*Deutschlands Sendung und der katholische Gedanke* (1918), pp. 515-541;

*Vom kommenden Dingen* (1917), pp. 543-571;

*Der Genius des Krieges und das Gesamterlebnis unseres Krieges* (1916), pp. 572-583;

#### **GW V**

(1954): ***Vom Ewigen im Menschen:***

*Reue und Wiedergeburt* (1917) (ed. it.: *Il pentimento*, a cura di G. Alliney, Bocca, Milano 1941);

*Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens* (1917) (*L'essenza della filosofia*, a cura di C. Amicantonio, Rubettino, Catanzaro 2001);

*Probleme der Religion* (1921);

*Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt* (1917);

*Vom kulturellen Wiederaufbau Europas* (1918)

(Esistono due edizioni italiane dell'intera opera: *L'eterno nell'uomo*, a cura di U. Pellegrino, Edizioni Logos, Roma 1991; *L'eterno nell'uomo*, a cura di P. Premoli De Marchi, Bompiani, Milano 2009).

#### **GW VI**

(1963): ***Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, enthält drei Aufsatzsammlungen:***

*Moralia* (1923) contiene:

*Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung*, pp. 13-27 (ed. it.: *La teoria della visione del mondo*, in *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, a cura di R. Racinaro, Guida, Napoli 1988);

*Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens*, pp. 27-36 (ed. it.: *La filosofia della storia del sapere positivista*, in *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, a cura di R. Racinaro, Guida, Napoli 1988);

*Vom Sinn des Leidens*, pp. 36-73 (ed. it.: *Il senso del dolore*, in *Il dolore, la morte e l'immortalità*, a cura di A. Rizzi, ElleDiCi Torino 1983);

*Vom Verrat der Freude*, pp. 73-77;

*Liebe und Erkenntnis*, pp. 77-99 (ed. it.: *Amore e conoscenza*, a cura di L. Pesante, Liviana editrice, Padova 1967; *Liebe und Erkenntnis-Amore e conoscenza*, a cura di L. Iannascoli, Aracne, Roma 2010);

*Über östliches und westliches Christentum* (1915);

*Nation und Weltanschauung* (1923) contiene:

*Über Gesinnungs- und Zweckmilitarismus* (1915), pp. 3-63, 155-121;

*Von zwei deutschen Krankheiten* (1916-1923), pp. 204-221;

*Zur Psychologie der Nationen* (1915);

*Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der deutschen Katholiken nach dem Krieg* (1916), pp. 373-473;

*Über die Nationalideen der großen Nationen* (1915);

*Das Nationale im Denken Philosophie Frankreichs* (1915), pp. 131-158;

*Der Geist und die ideellen Grundlagen der Demokratien der großen Nationen* (1915);

*Christentum und Gesellschaft* (1924) contiene:

*Über östliches und westliches Christentum* (1915), pp. 9-15;

*Der Friede unter den Konfessionen* (1920), pp. 227-259;

*Prophetischer oder marxistischer Sozialismus?*, pp. 259-273 (ed. it.: *Socialismo profetico o socialismo marxista?*, in *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, a cura di R. Racinaro, Guida, Napoli 1988);

*Arbeit und Ethik*;

*Arbeit und Weltanschauung*, pp. 273-290 (ed. it.: *Lavoro e visione del mondo*, in

*Borghesia, socialismo e intuizione del mondo*, a cura di F. Bosio, La Scuola, Brescia 1982; *Lavoro e "Weltanschauung"*, in *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, a cura di R. Racinaro, Guida, Napoli 1988);

*Bevölkerungsprobleme als Weltanschauungsprobleme*, pp. 290-325;

*Walther Rathenau. Eine Würdigung zu seinem Gedächtnis* (ed. it.: *Walther Rathenau. Un'onoranza al suo ricordo* in *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, a cura di R. Racinaro, Guida, Napoli 1988);

*Ernst Troeltsch als Soziologie* (ed. it.: *Ernst Troeltsch sociologo* in *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, a cura di R. Racinaro, Guida, Napoli 1988).

## **GW VII**

(1973): ***Wesen und Formen der Sympathie, Die deutsche Philosophie der Gegenwart.***

*Wesen und Formen der Sympathie* (1922), pp. 9-259 (ed. it.: *Essenza e forme della simpatia*, a cura di G. Morra, Città Nuova, Roma 1980; *Essenza e forme della simpatia*, a cura di L. Boella, Franco Angeli, Milano 2010);

*Die deutsche Philosophie der Gegenwart* (1922), pp. 259-327.

## **GW VIII**

(1960): ***Die Wissensformen und die Gesellschaft. Probleme einer Soziologie des Wissens*** (1926) (ed. it.: *Sociologia del sapere*, a cura di G. Morra, Abete, Roma 1976);

*Erkenntnis und Arbeit* (1926) (ed. it.: *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, a cura di L. Allodi, Franco Angeli, Milano 1997);

*Universität und Volkshochschule* (1921);

*Max Webers Ausschaltung der Philosophie* (ed. it.: *L'esclusione della filosofia in Max Weber* in *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, a cura di R. Racinaro, Guida, Napoli 1988).

## **GW IX**

(1976): ***Späte Schriften:***

*Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928) (ed. it.: *La posizione dell'uomo nel cosmo* in *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, a cura di R. Padellaro, Fabbri Editori, Milano 1970; *La posizione dell'uomo nel cosmo* in *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, a cura di M. T. Pansera, Armando Editore, Roma 2006; *La*

*posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928, a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2000;*

*Philosophische Weltanschauung* (1929) (ed. it.: “*Weltanschauung*” filosofica in *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, a cura di R. Racinaro, Guida, Napoli 1988; *La concezione filosofica del mondo in Formare l'Uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, a cura di G. Mancuso, Franco Angeli, Milano 2009);

*Die Formen des Wissens und die Bildung* (ed. it.: *Le forme del sapere e la formazione in Formare l'Uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, a cura di G. Mancuso, Franco Angeli, Milano 2009);

*Mensch und Geschichte* (ed. it.: *Uomo e storia*, in *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, a cura di R. Racinaro, Guida, Napoli 1988; *Uomo e storia*, in *Formare l'Uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, a cura di G. Mancuso, Franco Angeli, Milano 2009);

*Idealismus–Realismus* (1928), pp. 183-243 (ed. it.: *Idealismo-Realismo*, a cura di F. Bosio, Il Tripode, Napoli 1995);

*Der Mensch im Weltalter des Ausgleich* (1927) (ed. it.: *L'uomo nell'epoca del livellamento*, in *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, a cura di R. Racinaro, Guida, Napoli 1988; *L'uomo nell'epoca dell'armonizzazione*, in *ormare l'Uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, a cura di G. Mancuso, Franco Angeli, Milano 2009);

*Spinoza. Zum 250. Todestage des Philosophen* (1923), pp. 171-183;

*Lehre von Wesen und Wesenserkenntnis*, pp. 245-254;

*Folgerungen für die phänomenologische Reduktion und die Ideenlehre*;

*Das emotionale Realitätsprobleme*, pp. 254-294.

*Aus kleineren Manuskripten zu “Sein und Zeit”.*

## **GW X**

(1957): ***Schriften aus dem Nachlass, Bd. I: Zur Ethik und Erkenntnislehre:***

*Tod und Fortleben* (1911-14), pp. 9-53 (ed. it.: *Morte e sopravvivenza*, in *Il dolore, la morte e l'immortalità*, a cura di A. Rizzi, ElleDiCi Torino 1983;

*Über Scham und Schamgefühl* (1913), pp. 65-148 (ed. it.: *Pudore e sentimento del*

*pudore*, a cura di A. Lambertino, Guida, Napoli 1979);  
*Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit* (1912-14);  
*Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee* (1915-16);  
*Vorbilder und Führer* (1911-12), pp. 255-319 (ed. it.: *Modelli e capi*, a cura di F. Ingravalle, Edizioni di Ar, Padova 1999; *Modelli e capi. Per un personalismo etico in sociologia e filosofia della storia*, a cura di E. Caminada, Franco Angeli, Milano 2010);  
*Ordo Amoris* (1914-16), pp. 345-377 (ed. it.: *Ordo amoris* in *Scritti sulla fenomenologia e sull'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza – Ordo amoris*, a cura di V. D'Anna, Franco Angeli, Milano 2008; *Ordo amoris*, a cura di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia 2008; *Ordo amoris*, a cura di L. Iannascoli, Aracne, Roma 2009)  
*Phänomenologie und Erkenntnistheorie* (1913-14), pp. 377-341 (ed. it.: *Fenomenologia e teoria della conoscenza* in *Scritti sulla fenomenologia e sull'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza – Ordo amoris*, a cura di V. D'Anna, Franco Angeli, Milano 2008);  
*Lehre von den drei Tatsachen* (1911-12), pp. 341-375.

## **GW XI**

(1979): ***Schriften aus dem Nachlass, Bd. 2: Erkenntnislehre und Metaphysik:***  
*Manuskripte zur Wesenslehre und Typologie der metaphysischen Systeme und Weltanschauungen (Weltanschauungslehre)*, pp. 11-71;  
*Manuskripte zur Erkenntnis- und Methodenlehre der Metaphysik als positive Erkenntnis (Auseinandersetzung mit Gegnern)*, pp. 72-117;  
*Manuskripte zur Metaphysik der Erkenntnis*, pp. 118-124;  
*Manuskripte zu den Metaszienzen*, pp. 125-184;  
*Manuskripte zur Lehre vom Grunde aller Dinge*, pp. 185-224;  
*Zusätze*, pp. 225-270.

## **GW XII**

(1987): ***Schriften aus dem Nachlass, Bd. 3: Philosophische Anthropologie:***  
*Zur Geschichte und Typologie der menschlichen Selbstgegebenheit*;  
*Jüdisch-christlich-theistische Lehre: Homo peccans et redivivus*;  
*Naturalistische Theorie des Menschen. Manuskripte und Fragmente*;

*Evolution: Polygenese und Transformation der Menschwerdung;*  
*Der Sphärenunterschieden vom Psychischen und Physischen;*  
*Zur Konstitution des Menschen;*  
*Zur Metaphysik des Menschen;*  
*Monopole des Menschen;*  
*Altern und Tod.*

### **GW XIII**

(1990): ***Schriften aus dem Nachlass, Bd. 4: Philosophie und Geschichte:***

*Politik und Moral* (ed. it.: *Politica e morale*, a cura di L. Allodi, Morcelliana, Brescia 2011);

*Die Idee des ewigen Friedens und des Pazifismus* (1926-28) (ed. it.: *L'idea di pace e di pacifismo*, a cura di A. Scivoletto e L. Allodi, Franco Angeli, Milano 1995; *L'idea di pace e di pacifismo*, a cura di G. Santamaria, Medusa, Marsala 2004);

*Grundlagen der Geschichtswissenschaft* (1909).

### **GW XIV**

(1993): ***Schriften aus dem Nachlass, Bd. 5: Varia I:***

*Logik I* (1905-06) (ed. it.: *Logica (1904-1906)*, a cura di G. Mancuso, Quodlibet, Macerata 2011);

*Biologievorlesung* (1908-09);

*Vorlesung Sozialphilosophie* (1921-22).

### **GW XV**

(1997): ***Schriften aus dem Nachlass, Bd. 6: Varia II:***

*Vorlesung Allgemeine Psychologie* (1922);

*Vorlesung Philosophie des 19. Jahrhunderts* (1920);

Manoscritti vari.

## Inediti citati

Gli inediti scheleriani sono conservati alla *Staatsbibliothek* di Monaco.

*Einleitung zu seinem Vortrag in Darmstadt*, inedito Ana 315 B I 17, p. 1a-7a.

Inedito Ana 315, CC V 29.

Inedito Ana 315, D IX, pp. 7a-11a.

Lettera a Märli Furtwängler, 2 aprile 1924.

Lettera a Märli Furtwängler, 2 maggio 1927, inedito Ana 385, E I 1.

Lettera a Märli Furtwängler, 3 luglio 1927.

Lettera a Plenge, 8 maggio 1919.

Lettera ad A. Grimme, 4 maggio 1917, inedito A 315, E 1.

Lettera al Barone von Hertling, 27 aprile 1906.

Lettera di Keyserling a Scheler, 11 luglio 1927.

Lettera di Keyserling a Scheler, 15 novembre 1926.

*Monopole des Menschen im Ganzen der Lebewelt*, inedito Ana 385, B I 17.

## Letteratura su Scheler

AA. VV., *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, a cura di P. Good, Berna 1975.

AA. VV., *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, a cura di G. Cusinato, Milano 2007.

ALLINEY G., *Il personalismo di Max Scheler*, in «Archivio di Filosofia», 7 (1957), pp. 261-266.

ALLINEY G., *La morale di Scheler e la fenomenologia di Husserl*, in M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Milano 1944.

ALLODI L., *Che cosa significa persona? Max Scheler a confronto*, in AA. VV., *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, a cura di G.



- Cusinato, Milano 2007.
- ALLODI L., *Die Analyse des modernen Menschen bei Max Scheler und Werner Sombart*, in «Annali di Sociologia», 5 (1989), pp. 458-493.
- ALLODI L., *Guerra e pace tra filosofia della storia e sociologia della cultura*, in M. SCHELER, *L'idea di pace e il pacifismo*, Milano 1995, pp. 25-119.
- ALLODI L., *Max Scheler und der seelenkundliche Diskurs der 20er Jahre*, in «Psychologie und Geschichte», 9 (2001), pp. 33-49.
- ALLODI L., *Max Scheler und die Kritik am Pragmatismus*, in AA. VV., *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena*, a cura di C. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy, Würzburg 1998, pp. 172-183.
- ALLODI L., *Max Scheler: un "Nietzsche cattolico"*, in «Futuro Presente», 8 (1996), pp. 82-84.
- ALLODI L., *Sociologia del sapere e teoria della conoscenza nel pensiero di Max Scheler*, in M. SCHELER, *Conoscenza e lavoro*, a cura di L. Allodi, Milano 1997, pp. 13-87.
- ALPHÉUS K., *Kant und Scheler. Phänomenologische Untersuchungen zur Ethik zwecks Entscheidung des Streites zwischen der formalen Ethik Kants und der materialen Wertethik Schelers*, a cura di Barbara Wolandt, Bonn 1981.
- ALTMANN A., *Die Grundlagen der Wertethik. Wesen - Wert - Person. Max Schelers Erkenntnis- und Seinslehre in kritischer Analyse*, Berlin 1931.
- ARNDT M., *Max Scheler und der seelenkundliche Diskurs der 20er Jahre*, in «Psychologie und Geschichte», 9 (2001), pp. 33 e ss.
- AVÉ-LALLEMANT E., *Bibliographisches Verzeichnis*. in GW XII (1987), pp. 366-373.
- AVÉ-LALLEMANT E., *Die Aktualität von Schelers Politischer Philosophie*, in «Phän. Forschungen», 28/29 (1994), pp. 116-163.
- AVÉ-LALLEMANT E., *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek*, Wiesbaden 1975.
- AVÉ-LALLEMANT E., *Die Phänomenologische Reduktion in der Philosophie Max Schelers*, in P. GOOD, *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern/München 1975, pp. 159-178.
- AVÉ-LALLEMANT E., *Schelers Phänomenbegriff und die Idee der phänomenologischen Erfahrung*, in Phän. Forschungen, 9 (1980), pp. 90-123.

- BAROLIN A., *Immagini di Dio in Max Scheler*, in A. BAROLIN, *Teologia filosofica e filosofia della religione*, Perugia 1987, pp. 7-133.
- BAUMGARTNER A., *Der Begriff der Gesamtperson bei Max Scheler*, in «Sehnsucht nach Gemeinschaft. Ideen und Strömungen im Sozialkatholizismus der Weimarer Republik», Monaco-Paderborn-Vienna 1977, pp. 68-87, 135-144.
- BECKER R., *Bildung und Form. Die offene Wissensgesellschaft und ihre Feinde*, in R. BECKER, C. BERMES, H. LEONARDY, *Kontext*, Würzburg 2007, pp. 31-48.
- BECKER R., *Zweck und Wert. Schelers Phänomenologie des politischen Handelns als Beitrag zur phänomenologischen Handlungstheorie*, in C. BERMES, H. LEONARDY, W. HENCKMANN, *Solidarität. Person und soziale Welt*, Würzburg 2005, pp. 73-86.
- BERL H., *Max Scheler oder das Chamäleon in der Philosophie*, in «Menorah», 10 (1932), pp. 321-323.
- BERMES C., *Geist und Leib. Phänomenologie der Person bei Scheler und Merleau-Ponty*, in C. BERMES, W. HENCKMANN, H. LEONARDY, *Person und Wert. Schelers "Formalismus" – Perspektiven und Wirkungen*, Freiburg 2000, pp. 139-161.
- BERMES C., *Welt als Ursprung und Maß des Denkens und Philosophierens. Weltkonzepte in Max Schelers Philosophie*, in C. BERMES, W. HENCKMANN, H. LEONARDY, *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena*, Würzburg 1998, pp. 54-67.
- BERNARDI C., *Il fondamento dell'obbligazione morale secondo Max Scheler*, in «Rassegna di Scienze Filosofiche», 14 (1961), pp. 199-215.
- BLESSING E., *Das Ewige im Menschen. Die Grundkonzeption der Religionsphilosophie Max Schelers*, Stuttgart 1954.
- BLOSSER P., *Schelers Critique of Kants Ethics*, Athens 1995.
- BOBBIO N., *Il personalismo di Max Scheler*, in N. BOBBIO, *L'indirizzo fenomenologico della filosofia sociale e giuridica*, Torino 1934, pp. 168-178.
- BOBBIO N., *La fenomenologia secondo Max Scheler*, in «Rivista di filosofia», 27 (1936), pp. 227-249.
- BOBBIO N., *La personalità di Max Scheler*, in «Rivista di Filosofia», 29 (1938), pp. 97-112.
- BOELLA L., *Il paesaggio interiore e le sue profondità*, in M. SCHELER, *Il valore della vita*

- emotiva*, a cura di L. Boella, Milano 1999, pp. 11-45.
- BOSIO F., *Arbeitswelt und Geistwelt beim frühen Scheler*, in C. BERMES, W. HENCKMANN, H. LEONARDY, *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena*, Würzburg 1998, pp. 184-189.
- BOSIO F., *Coscienza storica e problema dell'uomo*, Roma 1974, pp. 195-204.
- BOSIO F., *Das Motiv des "Umsturzes der Werte" in der Erkenntnis der Welt und des Menschen in der Philosophie von Max Scheler*, in G. PFAFFEROTT, *Vom Umsturz der Werte*, 1997, pp. 141-147.
- BOSIO F., *Eternità e storia nel pensiero di Max Scheler*, in «Il Pensiero», 18 (1973), pp. 195-222.
- BOSIO F., *Filosofia e scienza della natura nel pensiero di Max Scheler*, Padova 2000.
- BOSIO F., *Il fondamento metafisico dell'antropologia scheleriana*, in AA. VV., *L'anima*, Napoli 1979, pp. 333-356.
- BOSIO F., *Il significato dell'antropologia filosofica nel pensiero di Max Scheler*, in «Fenomenologia e Società», 14 (1991), pp. 9-28.
- BOSIO F., *Invito al pensiero di Max Scheler*, Milano 1995.
- BOSIO F., *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, Roma 1976.
- BOSIO F., *L'uomo e l'assoluto nel pensiero di Max Scheler*, in «Verifiche», 11 (1982), pp. 133-159.
- BOSIO F., *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, Roma 1976.
- BOSIO F., *Max Scheler: il senso della storia*, in «Criterio» 2 (1984), pp. 18-30.
- BOSIO F., *Natura e vita nel pensiero di Max Scheler*, in «Babelonline/print», 5 (2008).
- BOSIO F., *Pagine scelte dalle opere di Max Scheler. Antologia commentata e annotata*, Bari 1986.
- BOSIO F., *Religione e filosofia in Max Scheler*, in AA. VV., *Azione e contemplazione*, Milano 1991, pp. 253-272.
- BOSIO F., *Scheler interprete di Nietzsche*, in «Criterio» 3 (1987), pp. 192-209.
- BOSIO F., *Storia, valori e persona nel pensiero di Max Scheler*, in AA. VV., *Storia e valori*, Napoli 1991, pp. 137-155.
- BRECHT F. J., *Bewusstsein und Existenz. Wesen und Weg der Phänomenologie*, Bremen 1948.

- BRECHT F. J., *Die Konkretisierung des Problems des intentionalen Bewußtseins in der phänomenologischen Personlehre Max Schelers*, in *Bewußtsein und Existenz*, Bremen 1948, pp. 73-113.
- BRUJIC B., *Ethos der wissenschaftlich-technischen Welt und die Idee des Menschen von Max Scheler*, in «Syntheis philosophica» 1-2 (1986), pp. 97-111.
- BRUJIC B., *Ethos und geschichtlicher Werdeprozess*, in C. BERMES, W. HENCKMANN, H. LEONARDY, *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena*, Würzburg 1998, pp. 98-106.
- BUBER M., *Il problema dell'uomo*, a cura di F. S. Pignagnoli, Bologna 1972, pp. 167-198.
- CARONELLO G., *Dallo spiritualismo al personalismo. Ipotesi sulla genesi del formalismo di Max Scheler*, in M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di G. Caronello, Torino 1996, pp. 5-96.
- CASSIRER E., *“Spirito” e “vita” nella filosofia contemporanea*, in E. CASSIRER, *Spirito e vita*, a cura di R. Racinaro, Salerno 1992.
- CIUSA N., *La guerra e il diritto in Max Scheler e in Ortega y Gasset*, in «I Problemi della Pedagogia», 15 (1969), pp. 1026-1045.
- CIUSA N., *La metafisica scheleriana dell'amore sessuale*, in «I Problemi della Pedagogia», 16 (1970), pp. 953-965.
- CIUSA N., *Max Scheler e il problema dell'uomo*, in «I Problemi della Pedagogia», 16 (1970), pp. 617-634.
- CLOSS L., *Sittlicher Relativismus und Schelers Wertethik. Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät des Pontificium Institutum Academicum S. Anselmi de Urbe*, St. Ottilien 1955.
- CORRADINI A., *Essenza e valore. Sulla struttura della conoscenza in Max Scheler*, in «Verifiche», 2-3 (1983), pp. 157-182, 411-457.
- CROCE B., *Recensione a Max Scheler – Crisi dei valori*, in «La Critica», XXXV (1937).
- CUSINATO G., *Absolute Rangordnung und Relativität der Werte im Denken Max Schelers*, in G. PFAFFEROTT, *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, Bonn 1997, pp. 62-80.
- CUSINATO G., *Dallo Übermensch allo Allmensch: l'influsso di Nietzsche sull'antropologia filosofica di Max Scheler*, in F. TOTARO, *La volontà di potenza: eccesso e misura in/a*

- partire da Nietzsche*, Roma 2002, pp. 118-134.
- CUSINATO G., *Intenzionalità e antropologia: una convergenza fra Dilthey e Scheler*, in «Fenomenologia e società», 1 (2007), pp. 12-27.
- CUSINATO G., *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, Napoli 1999.
- CUSINATO G., *L'etica e i valori: Scheler e il rovesciamento dello schema di Brentano e Husserl*, in «Idee», 1998, pp. 200-214.
- CUSINATO G., *L'uomo nella tempesta che è il mondo*, in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo Traduzione dall'edizione originale del 1928*, Milano 2001, pp. 7-72.
- CUSINATO G., *La messa fra parentesi dell'ego e i gradi dell'apertura all'Assoluto. Sulle tracce di Max Scheler*, Phil. Diss. Università Salerno 1997.
- CUSINATO G., *La tesi dell'impotenza dello spirito e il problema del dualismo nell'ultimo Scheler*, in «Verifiche» 1-2 (1995), pp. 65-100.
- CUSINATO G., *Le ali dell'eros. Per una riconsiderazione dell'antropologia filosofica di Max Scheler*, in «Annuario Filosofico», XV (1999), pp. 383-420.
- CUSINATO G., *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Milano 2007.
- CUSINATO G., *Scheler interprete inattuale del Cristianesimo*, in «Filosofia e Teologia», 1999, pp. 138-162.
- CUSINATO G., *Scheler. Il Dio in divenire*, Padova 2002.
- D'ANNA V., *Max Scheler. Fenomenologia e spirito del capitalismo*, Roma 2006.
- DA RE A., *Valore e conflitto di valori nell'etica fenomenologica*, in «Fenomenologia e Società», 14 (1991), pp. 41-98.
- DA RE A., *Virtù, valore, razionalità pratica*, in E. BERTI, *La razionalità pratica. Modelli e problemi*, Genova 1989, pp. 153-166.
- DE SIMONE G., *Filosofia e sapere della fede in Max Scheler*, in S. MURATORE, *Teologia e filosofia. Alla ricerca di un nuovo rapporto*, Roma 1990, pp. 79-86.
- DE SIMONE G., *L'amore fa vedere. Rivelazione e conoscenza nella filosofia della religione di Max Scheler*, Cinisello Balsamo 2005.
- DE VITIIS P., *Teismo e antropologia in Max Scheler*, in «Dialegethai», 5 (2003).

- DEEKEN A., *Process and permanence in ethics. Max Scheler's moral philosophy*, New York 1974.
- DOERRY G., *Der Begriff des Wertpersontypus bei Scheler und Spranger. Eine vergleichende Betrachtung zur Ethik der Persönlichkeit*, Berlin 1958.
- DUPUY M., *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, Parigi 1959.
- DUPUY M., *Le philosophie de la religion chez Max Scheler*, Paris 1959.
- EHRL G., *Das Opfer als Bedingung des Menschseins in Schelers Anthropologie*, in «Phänomenologische Forschungen», 1 (2001), pp. 163-187.
- EHRL G., *Schelers Weg zur These der Ohnmacht Gottes*, in «Phänomenologische Forschungen», 1 (2004), pp. 83-112.
- EHRL G., *Schelers Wertphilosophie im Kontext seines offenen Systems*, München 2001.
- EKLUND H., *Evangelisches und Katholisches in Max Schelers Ethik*, Uppsala 1932.
- ESCHER DI STEFANO A., *Il coraggio della verità*, Napoli 1991.
- ESCHER DI STEFANO A., *Max Scheler moralista e sociologo*, Catania 1990.
- ESCHER DI STEFANO A., *Max Scheler tra teoreticismo e dommatismo*, Catania 1977.
- ESCHWEILER K., *Religion und Metaphysik: Zu Max Schelers "Vom Ewigen Leben im Menschen"*, in «Hochland», 19 (1921-22).
- FELLMANN F., *Max Scheler als Lebensphilosoph*, in AA. VV., *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, a cura di G. Cusinato, Milano 2007.
- FERRETTI G., *Antropologia ed ermeneutica della religione in Max Scheler*, in A. MARRANZINI, *Dimensione antropologica della teologia*, Milano 1971, pp. 381-399.
- FERRETTI G., *Einflüsse J. G. Fichtes und R. Euckens auf Max Schelers Philosophie der Person*, Freiburg 1966.
- FERRETTI G., *Fenomenologia e teoria della conoscenza in Max Scheler*, in «Rivista di filosofia Neo-scolastica», LVIII (1966), pp. 25-62.
- FERRETTI G., *Gli sviluppi della concezione fenomenologica scheleriana*, in «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», LIX (1967), pp. 54-102.
- FERRETTI G., *Max Scheler (1874-1928)*, in S. GOSEPATH, W. HINSCH, B. RÖSSLER, *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, Berlin 2008, pp. 1145-1146.
- FERRETTI G., *Max Scheler e la filosofia cattolica della religione*, in AA. VV., *Teologia razionale, filosofia della religione, linguaggio su Dio*, Roma 1992, pp. 247-275.

- FERRETTI G., *Max Scheler interprete dell'Occidente*, in G. DELL'ASTA, *Ricerche filosofiche ed insegnamento*, Ancona 2000, pp. 47-65.
- FERRETTI G., *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, Milano 1972.
- FERRETTI G., *Max Scheler. Filosofia della religione*, Milano 1972.
- FERRETTI G., *Max Scheler. Il primato dell'amore*, in L. ALICI, R. PICCOLOMINI, A. PIERETTI, *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento*, Roma 2000, pp. 49-71.
- FERRETTI G., *Originalità e autofondazione fenomenologica della religione*, in AA. VV., *In lotta con l'angelo*, a cura di C. Ciancio, G. Ferretti, U. Perone, Torino 1999.
- FERRETTI G., *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München 2008.
- FERRETTI G., *Philosophische Anthropologie. Zur Rekonstruktion ihrer diagnostischen Kraft*, in J. FRIEDRICH, B. WESTERMANN, *Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmut Plessner*, Frankfurt/M. 1995, pp. 249-281.
- FERRETTI G., *Rassegna di studi scheleriani in lingua tedesca*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 57 (1965), pp. 483-498 e pp. 808-847.
- FERRETTI G., *Scheler. Introduzione bibliografica*, in AA. VV., *Questioni di storiografia filosofica*, vol. 4/1, a cura di A. Bausola, *Il pensiero contemporaneo*, Brescia 1978, pp. 93-101.
- FERRETTI G., *Suggerimento per un ripensamento dei rapporti fra rivelazione e morale tratti dall'etica di Max Scheler*, in G. GIBERTI, *Rivelazione e morale*, Brescia 1973, pp. 45-66.
- FERRETTI G., *Sviluppo e struttura della filosofia della religione in Max Scheler*, in «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», LXII (1970), pp. 398-432, 668-707.
- FILIPPONE-THAUERO V., *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler*, Milano 1964.
- FRICK P., *Der weltanschauliche Hintergrund der materialen Wertethik Max Schelers*, Stuttgart 1933.
- FRIES H., *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten. Eine problemgeschichtliche Studie*, Heidelberg 1949.
- FRINGS M., *A Brief Survey of the History of Negative Thinking and the Concept of Nothingness*, in «Krisis», 2 (1984), pp. 33-40.

- FRINGS M., *Bericht über die Sachlage am philosophischen Nachlass Max Schelers*, in «Zeitschrift für Philosophische Forschung», 25 (1971), pp. 315-320.
- FRINGS M., *Capitalism and Ethics. The World Era of Adjustment and the Call of the Hour*, in «Phän. Forschungen», 28/29 (1994), pp. 96-115.
- FRINGS M., *Demut und Existenz*, in «Die Anregung (Wirtschaftsausgabe)», 4 (1971), pp. 315-320.
- FRINGS M., *Der Ordo amoris bei Max Scheler. Seine Beziehungen zur materialen Wertethik und zum Ressentimentbegriff*, in «Zeitschrift für Philosophische Forschung», 1 (1966), pp. 55-76.
- FRINGS M., *Existence through Resistance between Man, World and God*, in C. O. SCHRAG, E. S. KÄELIN, *Analecta Husserliana XXVI*, Dordrecht 1988, pp. 212-215.
- FRINGS M., *Gott und das Nichts. Zum Gedenken des 50. Todestages Max Schelers*, in «Phän. Forschungen», 6/7 (1979), pp. 118-141.
- FRINGS M., *Heidegger and Scheler*, in «Philosophy Today», 12 (1968), pp. 21-30.
- FRINGS M., *Husserl and Scheler: Two Views on Inter-Subjectivity*, in «The Journal of the British Society for Phenomenology», 9 (1978), pp. 143-149.
- FRINGS M., *Insight, Logos, Love. Lonergan-Heidegger-Scheler*, in «Philosophy Today», 14 (1970), pp. 106-115.
- FRINGS M., *Is Resentment the Venom of Society? An Example in Value Theory*, in L. EMBREE, *Essays in Memory of Aaron Gurwitsch*, Washington D.C. 1984, pp. 67-77.
- FRINGS M., *Is There Room for Good and Evil in Heideggers Thought?*, in «Philosophy Today», 32 (1988), pp. 79-92.
- FRINGS M., *Köln – Max Scheler – Chicago*, in «Köln. Vierteljahrsschr. f. die Freunde der Stadt», 1 (1977), pp. 28-29.
- FRINGS M., *Lifetime. Max Scheler's Philosophy of Time*, Dordrecht 2003.
- FRINGS M., *Max Scheler and Kant: Two Paths toward the Same: The Moral Good*, in J. KOCKELMANS, T. SEEBOHM, *Kant and Phenomenology*, Washington D.C. 1984, pp. 101-113.
- FRINGS M., *Max Scheler and the Ordo Amoris. Preface*, in «Listening», 3 (1986), pp. 183-187.
- FRINGS M., *Max Scheler*, in AA. VV., *Thinkers of the Twentieth Century. A Biographical*,



- Detroit 1983, pp. 500-502.
- FRINGS M., *Max Scheler: A Novel Look at the Origin of Evil*, in «Philosophy Theology», 6 (1992), pp. 201-211.
- FRINGS M., *Max Scheler: Capitalism. Its Philosophical Foundations*, in «Philosophy Today», (1986), pp. 32-42.
- FRINGS M., *Max Scheler: On the Ground of Christian Thought*, in «Franciscan Studies», 27 (1967), pp. 178-189.
- FRINGS M., *Max Scheler: Pioneer of Modern Thought*, in «Modern Age. A Quarterly Review», 1998.
- FRINGS M., *Max Scheler: The Human Person as Pure Temporality*, in «Philosophy Theology», 1 (1986), pp. 49-63.
- FRINGS M., *Max Scheler. 1874-1928*, in «Philosophy Today», 12 (1968).
- FRINGS M., *Max Scheler. A Concise Introduction into the World of a Great Thinker*, Pittsburgh 1965.
- FRINGS M., *Max Scheler. A Descriptive Analysis of the Concept of Ultimate Reality*, in «Ultimate Reality and Meaning», 3 (1980), pp. 135-143.
- FRINGS M., *Max Scheler. Centennial Essays. With Introduction*, Den Haag 1974.
- FRINGS M., *Max Scheler. Drang und Geist*, in J. SPECK, *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart*, Göttingen 1973. pp. 9-42.
- FRINGS M., *Max Scheler. Rarely Seen Complexities of Phenomenology*, in J. F. SMITH, *Phenomenology in Perspective*, Den Haag 1970, pp. 32-53.
- FRINGS M., *Max Scheler. Vom Wesen des Dinges in wissenssoziologischer Sicht*, in «Proc. of the XV World Congress of Philosophy», V (1975), pp. 691-695.
- FRINGS M., *Max Scheler. Zur hundertsten Wiederkehr seines Geburtstages*, in «Zeitschrift für Philosophische Forschung», 28 (1974), pp. 236-241.
- FRINGS M., *Nothingness and Being. A Schelerian Comment on Heidegger*, in J. SALLIS, *Radical Phenomenology: Essays in Honor of Martin Heidegger*, Atlantic Highlands 1977.
- FRINGS M., *On Max Schelers Theory of Social Economy with Special Attention to its Ethical Implications*, in «Review of Social Economy», 2 (1965), pp. 127-143.
- FRINGS M., *Person und Dasein. Zur Frage der Ontologie des Wertseins*, Den Haag 1969.

- FRINGS M., *Social Temporality in George Herbert Mead and Max Scheler*, in «Philosophy Today», (1983), pp. 281-289.
- FRINGS M., *The Background of Max Schelers 1927 Reading of Being and Time. A Critique of a Critique Through Ethics*, in «Philosophy Today», (1992), pp. 99-113.
- FRINGS M., *The Mind of Max Scheler. The First Comprehensive Guide Based on the Complete Works*, Milwaukee 1997.
- FRINGS M., *Time Structure in Social Communalilty*, in K. CHO, *Phenomenology and Science in Phenomenological Perspective*, Den Haag 1984, pp. 85-93.
- FRINGS M., *Toward the Constitution of the Unity of the Person*, in W. MAYS, S. C. BROWN, *Linguistic Analysis and Phenomenology*, London 1972, pp. 110-117.
- FRINGS M., *Zum Problem des Ursprungs der Technik bei Max Scheler*, in «Phän. Forschungen», 15 (1983), pp. 43-67.
- FRINGS M., *Zur Idee des Friedens bei Kant und Max Scheler*, in «Kant-Studien», 66 (1975), pp. 85-101.
- FRINGS M., *Zur Phänomenologie der Lebensgemeinschaft. Ein Versuch mit Max Scheler*, Meisenheim 1971.
- FRINGS M., *Zur Soziologie der Zeiterfahrung bei Max Scheler. Mit einem Rückblick auf Heraklit*, in «Philos. Jahrb. d. Görresgesellschaft», (1984), pp. 118-130.
- GABEL M., *Die logischen und ethischen Prinzipien bei Scheler in ihrem Verhältnis zur Religionsphilosophie*, in C. BERMES, W. HENCKMANN, H. LEONARDY, *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena*, Würzburg 1998, pp. 68-97.
- GABEL M., *Intentionalität des Geistes. Der phänomenologische Denkansatz bei Max Scheler. Untersuchungen zum Verständnis der Intentionalität in Max Schelers Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in T. BROSE, *Religionsphilosophie. Europäische Denker zwischen philosophischer Theologie und Religionskritik*, Würzburg 1998, pp. 257-280.
- GABEL M., *Nachbarschaft als Aufgabe*, in D. GOTTSTEIN, H. RAINER SEPP, *Polis und Kosmos. Perspektiven einer Philosophie des Politischen und einer Philosophischen Kosmologie*, Würzburg 2008, pp. 113-126.
- GABEL M., *Phänomenologische Rekonstruktion personaler Akte*, in C. BERMES, W.

- HENCKMANN, H. LEONARDY, *Person und Wert. Schelers Formalismus – Perspektiven und Wirkungen*, Freiburg 2000, pp. 47-72.
- GABEL M., *The Man – a Movement to the Divine?* in «History of Philosophy Yearbook», Russian Academy of Sciences, Moscow 2005, pp. 204-219.
- GADAMER H. G., *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, Brescia 1980.
- GADAMER H. G., *Max Scheler – der Verschwender*, AA. VV., *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, a cura di P. Good, Berna 1975.
- GANDILLAC DE M., *L'usage schelerien di langage phénoménologique dans le "formalisme"*, in «Archivio di filosofia», 7, 1957.
- GEHLEN A., *Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers*, in AA. VV., *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, a cura di P. Good, Berna 1975.
- GETZENY H., *Um die Religionsphilosophie Max Schelers*, in «Hochland», 21 (1923-24).
- GEYSER J., *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart. Mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers*, Münster 1923.
- GEYSER J., *Max Schelers Phänomenologie der Religion. Nach ihren wesentlichsten Lehren allgemeinverständlich dargestellt und beurteilt*, Freiburg 1924.
- GROOTEN J., *L'augustinisme de Max Scheler*, in AA. VV., *Augustinus Magister*, Paris 1954.
- GROOTHOF H., *Max Scheler: Philosophische Anthropologie und Pädagogik zwischen den Weltkriegen. Eine Studie*, Hamburg 2003.
- GURVITCH G., *La vocazione attuale della sociologia*, Bologna 1965.
- HAMMER F., *Theonome Anthropologie? Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen*, Den Haag 1972.
- HARTMANN N., *Max Scheler*, in Kantstudien, XXXIII (1928), pp. IX-XVI.
- HARTMANN W., *Das Wesen der Person*, in «Salzburger Jahrbuch für Philosophie der Gegenwart», Leipzig 1929.
- HASKAMP R. J., *Spekulativer und phänomenologischer Personalismus. Einflüsse J. G. Fichtes und R. Eucken auf Max Schelers Philosophie der Person*, Freiburg-München 1966.
- HEBER J., *Das Problem des Gotteserkenntnis in der Religionsphilosophie Max Schelers*, Leipzig 1931.

- HEIDEGGER M., *In memoriam Max Scheler*, in M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe. II Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Bd. 26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt am Main 1978, pp. 62-64; anche in M. HEIDEGGER, *Andenken an Max Scheler*, in AA. VV., *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, op. cit., pp. 9-10, a cura di P. Good, Francke, Berna 1975.
- HEIDEMANN I., *Untersuchungen zur Kantkritik Max Schelers*, Köln 1955;
- HEINEMANN F., *Neue Wege der Philosophie. Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, Leipzig 1929.
- HENCKMANN W., *Das Intentionalitätsproblem bei Scheler*, in «Brentano-Studien», 3 (1990/91), pp. 203-228.
- HENCKMANN W., *Der Systemanspruch von Schelers Philosophie*, in «Phän. Forschungen», 28-29 (1994), pp. 271-312.
- HENCKMANN W., *Die Anfänge von Schelers Philosophie in Jena*, in C. BERMES, W. HENCKMANN, H. LEONARDY, *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena*, Würzburg 1998, pp. 11-33.
- HENCKMANN W., *Die Begründung der Wissenssoziologie bei Max Scheler*, in «Philosophisches Jahrbuch», 85 (1978), pp. 274-300.
- HENCKMANN W., *Die Gesammelten Werke Max Schelers. Mit einer Nachlese unbekannter Buchbesprechungen*, in «Zeitschrift für Philosophische Forschung», 39 (1985), pp. 289-306.
- HENCKMANN W., *Grundlinien der nicht ausgeführten Ästhetik Max Schelers*, in «Axiomathes», 1-2 (1998), pp. 131-168.
- HENCKMANN W., *Max Scheler e l'idea d'Europa nell'epoca del livellamento*, in «La Fenomenologia e l'Europa. Atti del Convegno Internazionale – Trieste, 22-25 novembre 1995», pp. 305-365.
- HENCKMANN W., *Max Scheler*, in B. LUTZ, *Metzler Philosophen Lexikon*, Stuttgart 1989, pp. 692-694.
- HENCKMANN W., *Max Scheler*, in W. KILLY, *Literaturlexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache*, Bd. 10, Gütersloh/München 1991, pp. 183-184.
- HENCKMANN W., *Max Scheler*, München 1998.
- HENCKMANN W., *Max Scheler: Phänomenologie der Werte*, in M. FLEISCHER, *Philosophen*

- des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 1990. pp. 94-116.
- HENCKMANN W., *Max Schelers These: Wirklichkeit ist Widerstandserlebnis*, in R. HÜNTELMANN, *Wirklichkeit und Sinnerfahrung. Grundfragen der Philosophie im 20. Jahrhundert*, Dettelbach 1998, pp. 140-173.
- HENCKMANN W., *Person und Wert. Zur Genesis einer Problemstellung*, in C. BERMES, W. HENCKMANN, H. LEONARDY, *Person und Wert. Schelers Formalismus – Perspektiven und Wirkungen*, Freiburg 2000, pp. 11-28.
- HENCKMANN W., *Prospettive metafisiche nell'antropologia di Max Scheler*, in «Discipline Filosofiche», Vol. 1, 1 (2002).
- HENCKMANN W., *Schelers Begriff der Philosophie in der Zeit des Umsturzes der Werte*, in G. PFAFFEROTT, *Vom Umsturz der Werte*, 1997, pp. 20-33.
- HENCKMANN W., *Schelers Lehre vom Apriori*, in W. BAUMGARTNER, *Gewißheit und Gewissen*, Würzburg 1987, pp. 117-140.
- HENCKMANN W., *Zum Verhältnis von Philosophie und Persönlichkeit von Max Scheler*, in J. BEAUFORT, P. PRECHTL, *Rationalität und Prärationalität. Festschrift für A. Schöpf*, Würzburg 1998, pp. 151-166.
- HENCKMANN W., *Zur Metaphysik des Menschen in Schelers Schrift Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in G. RAULET, *Max Scheler. L'anthropologie philosophique en Allemagne dans l'entre-deux-guerres. Philosophische Anthropologie in der Zwischenkriegszeit*, Paris 2002, pp. 62-95.
- HERMANN J., *Die Prinzipien der formalen Gesetzesethik Kants und der materialen Wertethik Schelers. Beitrag zum Problem des Verhältnisses zwischen Psychologie und Ethik*, Breslau 1929.
- HESSEN J., *Max Scheler. Eine kritische Einführung in seine Philosophie aus Anlass des 20. Jahrestages seines Todes*, Essen 1948.
- HESSEN J., *Wertphilosophie*, Paderborn 1937.
- HILDEBRAND D. VON, *Max Scheler als Ethiker*, in «Hochland», 21, 1923-1924, pp. 626-637.
- HILDEBRAND VON D., *Max Scheler als Persönlichkeit*, in «Hochland», 26 (1928-1929), pp. 70-80, anche in HILDEBRAND VON D., *Die Menschen am Scheideweg*, Ragnsburg 1954.
- HINTZ O., *Max Schelers Ansichten über Geist und Gesellschaft*, in «Zeitschrift für Gesamte Staatswissenschaft», 81 (1926), pp. 40-79.

- HUFNAGEL E., *Zum Problem des Wollens in Kant und Scheler*, Bonn 1972.
- JANSSEN P., *Die Verwandlung der phänomenologischen Reduktion im Werke Max Schelers und das Realitätsproblem*, in «Phän. Forschungen», 28-29 (1994), pp. 240-270.
- KELLY E., *Der Begriff des Schicksals im Denken Max Schelers*, in C. BERMES, W. HENCKMANN, H. LEONARDY, *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena*, Würzburg 1998, pp. 149-159.
- KELLY E., *Education and Culture in Max Scheler*, *Aitia*, 11 (1984), pp. 6-13.
- KELLY E., *Max Scheler*, Boston 1977.
- KELLY E., *Ordo Amoris: The Moral Vision of Max Scheler. Listening*, Vol. 21 No. 3, 1986, pp. 226-242.
- KELLY E., *Sociology and Social Criticism in Max Scheler*, in «Journal of Social Philosophy», 4 (1983-84), pp. 430-46.
- KELLY E., *Vom Ursprung des Menschen bei Max Scheler*, in C. BERMES, W. HENCKMANN, H. LEONARDY, *Person und Wert. Schelers Formalismus – Perspektiven und Wirkungen*, Freiburg 2000, pp. 252-271.
- KISS E., *Die Auseinandersetzung mit Max Scheler*, in H. BROCH, *Das theoretische Werk*, Frankfurt/Main 1988, pp. 109-121.
- KISS E., *Die Stellung der Nietzsche-Deutung bei der Beurteilung der Rolle und des Schicksals Martin Heideggers im Dritten Reich*, in D. PAPENFUSS, O. PÖGGELER, *Zur philosophischen Aktualität Martin Heideggers, Bd. 1: Philosophie und Politik*, Frankfurt/Main 1991, pp. 425-440.
- KISS E., *Studien zur österreichischen Philosophie*, in «Hochschulschriften Philosophie» 13 (1995).
- KOEHLE E. J., *Personality. A study according to the philosophy of value and spirit of M. Scheler and N. Hartmann*, New York 1941.
- KOYRÉ A., *Max Scheler*, in «Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande», 1 (1927-1928).
- KRÄNZLIN G., *Max Schelers phänomenologische Systematik*, Leipzig 1934.
- KREPPPEL F., *Die Religionsphilosophie Max Schelers*, Kaiser, München 1926.
- KÜHLER O., *Wert, Person, Gott. Zur Ethik Max Schelers, N. Hartmanns und der Philosophie des Ungegebenen*, Berlin 1932.

- KUHN H., *Max Scheler als Faust*, in AA. VV., *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, a cura di P. Good, Berna 1975.
- KUHN H., *Max Scheler im Rückblick*, in «Hochland», 51 (1958-1959).
- LAGLER E., *Max Schelers Personalismus*, in «Blätter für deutsche Philosophie», 2 1928-1929, pp. 347-349.
- LAMBERTINO A., *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, Scandicci 1996.
- LAMPENSCHERF S., *Die Idee des Menschen in der Spätphilosophie Max Schelers*, in «Philosophisches Jahrbuch», 105 (1998), pp. 304-320.
- LAUER H. E., *Das neue Bild des Menschen*, in «Österreichische Blätter für freies Geistesleben», 10 (1920-1930), pp. 23-24.
- LEHMANN G., *Personalistische Strömungen in der Gegenwartsphilosophie*, in «Geisteskultur», 34 (1925), pp. 219- 223.
- LEHNER M., *Max Schelers Wandlung*, in «Das neue Reich», 10 (1927-1928), pp. 441-443.
- LENNERZ H., *Schelers Konformitätssystem und die Lehre der katholischen Kirche*, Münster in Westfalen 1924.
- LEONARDY H., *Es ist schwer, ein Mensch zu sein. Zur Anthropologie des späten Scheler*, in «Phän. Forschungen», 28-29 (1994), pp. 71-94.
- LEONARDY H., *La dernière philosophie de Max Scheler*, in *Revue philosophique de Louvain* 79 (1981), pp. 367-390.
- LEONARDY H., *Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines "phänomenologischen" Personalismus*, The Hague 1976.
- LORSCHIED B., *Das Leibphänomen Schelers. Wesensontologie des Leiblichen*, Bonn 1957.
- LORSCHIED B., *Das Leibphänomen. Schelers Wesensontologie des Leiblichen*, Bonn 1962.
- LUPORINI C., *Max Scheler*, in C. LUPORINI, *Filosofi vecchi e nuovi*, Firenze 1947.
- LUTZ H., *I cattolici tedeschi dall'impero alla repubblica (1914-1925)*, a cura di G. De Rosa, Brescia 1970, pp. 27-48.
- MADER W., *Max Scheler. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt von Wilhelm Mader*, Reinbek bei Hamburg 1995.
- MALIK J., *Das personale und soziale Sein des Menschen in der Philosophie Max Scheler*, in «Theologie und Glaube», 54 (1964), pp. 401-436.

- MALIK J., *Wesen und Bedeutung der Liebe im Personalismus Max Schelers*, in «Philosophisches Jahrbuch», 7 (1963), pp. 102-131.
- MALL R., *Schelers Idee einer werdenden Anthropologie und Geschichtsteleologie*, in «Phän. Forschungen», 28-29 (1994), pp. 35-69.
- MALL R., *Schelers Konzept der kosmopolitischen Philosophie*, in «Trierer Beiträge», 11 (1982), pp. 1-10.
- MANCINI I., *Filosofia della religione*, Roma 1968, pp. 39-51.
- MANCUSO G., *Herbart, Scheler e le condizioni di possibilità dell'esperienza morale*, in P. VALORE, *Ars experientiam recte intelligendi. Saggi filosofici*, Monza 2004, pp. 99-123.
- MANCUSO G., *Il giovane Scheler (1899-1906)*, Milano 2007.
- MANCUSO G., *L'antipsicologismo del giovane Scheler (1899-1906)*, in G. CUSINATO, *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Milano 2007, pp. 241-256.
- MANCUSO G., *Un insospettabile idealista logico: Max Scheler*, in M. MORI, S. POGGI, *La misura dell'uomo. Filosofia, teologia, scienza nel dibattito antropologico in Germania (1760-1915)*, Bologna 2005, pp. 317-351.
- MENGHI C., *La liberazione in Nietzsche secondo Scheler*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 1976, pp. 134-169.
- MENGHI C., *Valore e diritto nel pensiero di Max Scheler. Dialettica dell'emozionale*, Milano 1979.
- MESSER A., *Liebe und Hass (nach Max Scheler)*, in «Philosophie und Leben», 9 (1933), pp. 177-183.
- MORRA G., *Max Scheler. Una introduzione*, Roma 1987.
- MORRA G., *Per un'antropologia integrale*, in M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, a cura di G. Morra, Roma 1980, pp. 7-26.
- ORTEGA Y GASSET J., *Max Scheler. Un embriagado de esencias (1874-1928)*, in «Revista de Occidente», 20 (1928).
- ORTEGA Y GASSET J., *Que son los valores? (Kant, Meinong, von Ehrenfels, Scheler)*, in «Revista de Occidente», 2 (1923), pp. 39-70.
- ORTH E., *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, in «Phän. Forschungen», 28-29 (1994).
- ORTH E., *Husserl, Scheler, Heidegger. Eine Einführung in das Problem der*



- philosophischen Komparatistik*, in «Phän. Forschungen», 6-7 (1978), pp. 7-27.
- PACI E., *Nota sull'etica di Max Scheler*, in «La Nuova Italia», 12 (1937).
- PACI E., *Scheler e il problema dei valori*, in E. PACI, *Pensiero, esistenza, valore*, Milano 1940, pp. 61-75.
- PADELLARO R., *Itinerario teoretico di Max Scheler*, in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, a cura di R. Padellaro, Milano 1970.
- PANSERA M. T., *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen, Plessner*, Milano 2001.
- PASSWEG S., *Phänomenologie und Ontologie. Husserl, Scheler, Heidegger*, Leipzig 1939.
- PEDROLI G., *L'immanentismo dell'ultimo Scheler*, in «Filosofia», 4 (1953), pp. 393-404.
- PEDROLI G., *Max Scheler. Dalla fenomenologia alla sociologia*, Torino 1950.
- PEDROLI G., *Scheler e l'analisi dell'uomo morale*, in «Filosofia», 3 (1952), pp. 33-44.
- PEDROLI G., *Scheler e l'intenzionalità della vita emozionale*, in «Filosofia», 2 (1951), pp. 253-272.
- PEISER W., *L'etica di Max Scheler*, in «Archivio di Storia della Filosofia Italiana», 2 (1933), pp. 168-178.
- PELLEGRINO U., *Religione e filosofia in Max Scheler*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, a cura di U. Pellegrino, Milano 1972, pp. 3-91.
- PFÄFFEROTT G., *Ethik und Hermeneutik. Mensch und Moral im Gefüge der Lebensform*, Frankfurt am Main 1981.
- PFÄFFEROTT G., *Internationales Max-Scheler-Colloquium in der Universität zu Köln*, in «Ethica. Wissenschaft und Verantwortung», 2 (1994), pp. 205-206.
- PFÄFFEROTT G., *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, II Internationales Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft, Köln 1995.
- PLATTER G., *Max Schelers Lehre von Politik und Moral*, in «Forum der Forschung», 1 (1995), pp. 43-46.
- PRZYWARA E., *Religionsbegründung. Max Scheler - J. H. Newman*, Freiburg im Breisgau 1923.
- PUPI A., *Esigenza ed abbozzo di un'antropologia filosofica nell'ultimo Scheler*, in «Verifiche», 2 (1972), pp. 3-58.
- PUPI A., *L'idea dell'uomo in un saggio di Max Scheler*, in «Verifiche», 1 (1972), pp. 5-25.

- PUPI A., *L'uomo "risentito" secondo l'analisi di Max Scheler*, in «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 63 (1971), pp. 575-604.
- RACINARO R., *Il futuro della memoria. Filosofia e mondo storico tra Hegel e Scheler*, Napoli 1985.
- RACINARO R., *Introduzione*, in M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, a cura di R. Racinaro, Napoli 1988.
- RANLY E. W., *Scheler's Phenomenology of Community*, L'Aia 1966.
- RICONDA G., *L'etica di Max Scheler*, 2 voll., Torino 1972.
- ROTHACKER E., *Schelers Durchbruch in die Wirklichkeit*, Bonn 1949.
- RÜSSEL H., *Max Scheler und der europäische Gedanke*, in «Abendland», 5 (1920), pp. 518-529.
- SANDER A., *Die Frage nach der Sonderstellung des Menschen in der philosophischen Anthropologie Max Schelers*, in G. RAULET, *Max Scheler. L'anthropologie philosophique en Allemagne dans entre-deux-guerres. Philosophische Anthropologie in der Zwischenkriegszeit*, Paris 2002, pp. 48-61.
- SANDER A., *Max Scheler zur Einführung*, Hamburg 2001.
- SANDER A., *Mensch - Subjekt - Person. Zur Dezentrierung des Subjekts in der Philosophie Max Schelers*, Bonn 1996.
- SANDER A., *Solidarität, Person und Soziale Welt*, Würzburg 2006, pp. 123-134.
- SCHÄFFLER R., *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, Darmstadt 1980.
- SCHILLP P. A., *The doctrine of "illusion" and "error" in Scheler's phenomenology*, in «Journal of Philosophy», 24 (1927), pp. 624-633.
- SCHLOSSBERGER M., *Das Mitgefühl als Gefühl*, in C. BERMES, W. HENCKMANN, H. LEONARDY, *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, Würzburg 2003, pp. 39-50.
- SCHLOSSBERGER M., *Die Erfahrung des Anderen. Gefühle im menschlichen Miteinander*, Berlin 2005.
- SCHLOSSBERGER M., *Ernst Troeltsch und Max Scheler. "Kultursynthese des Europäismus" oder Weltalter des Ausgleichs*, in C. BERMES, W. HENCKMANN, H. LEONARDY, *Solidarität, Person und Soziale Welt*, Würzburg 2006, pp. 123-134.

- SCHLOSSBERGER M., *Über Nietzsche und die Philosophische Anthropologie*, in «Nietzscherforschung. Ein Jahrbuch», 4 (1998), pp. 147-167.
- SCHMIDINGER H. M., *Max Scheler (1874-1928) e il suo influsso sul pensiero cattolico*, in AA. VV., *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, a cura di E. Coreth, W. M. Neidl, G. Pfligersdorffer, Roma 1995, pp. 119-146.
- SCHNECK S. F., *Person and Polis. Max Scheler's Personalism as Political Theory*, New York 1987.
- SCHNEIDER G., *Vorbilder in Max Schelers wertfundiertem Ethikkonzept*, in G. PFAFFEROTT, *Vom Umsturz der Werte* 1997, pp. 180-200.
- SCHÜTZ A., *Max Schelers Erkenntnistheorie und Ethik*, in A. SHÜTZ, *Gesammelte Aufsätze. Bd. 3: Studien zur phänomenologischen Philosophie*, Den Haag 1971.
- SCIACCA M. F., *La filosofia oggi*, Milano 1958.
- SEIFERT J., *Max Schelers Denken über Frieden und Solidarität*, in C. BERMES, W. HENCKMANN, H. LEONARDY, *Solidarität. Person und soziale Welt*, Würzburg 2006, pp. 87-106.
- SEIFERT J., *Schelers Denken des absoluten Ursprungs. Zum Verhältnis von Schelers Metaphysik und Religionsphilosophie zum ontologischen Gottesbeweis*, in C. BERMES, W. HENCKMANN, H. LEONARDY, *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena*, Würzburg 1998, pp. 34-53.
- SHIMOMISSÉ E., *Die Phänomenologie und das Problem der Grundlegung der Ethik. An Hand des Versuchs von Max Scheler*, Den Haag 1971.
- SIMONOTTI E., *La svolta antropologica. Scheler interprete di Nietzsche*, Pisa 2006.
- SPADER P. H., *Scheler's ethical personalism. Its logic, development, and promise*, New York 2002.
- SPADER P., *Language and the Phenomenological Given*, in «Philosophy Today», 3-4 (1982), pp. 254-262.
- SPADER P., *Max Scheler, Phenomenology, and Metaphysics*, in «The Philosophical Forum», 6 (1974-75), pp. 274-289.
- SPADER P., *Max Scheler's Ethical Personalism. Its Logic, Development and Promise*, New York 2002.
- SPADER P., *Max Schelers Practical Ethics and the Model Person*, in «American Catholic

- Philosophical Quarterly», 1 (1995), pp. 63-81.
- SPADER P., *Person, acts and meaning: Max Scheler's insight*, in «The New Scholasticism», 19 (1985), pp. 103-114.
- SPADER P., *Phenomenology and the Claiming of Essences*, in «Husserl Studies», 3 (1994-95), pp. 169-199.
- SPADER P., *Scheler, Schütz, and Intersubjectivity*, in «Reflections. Essays in Phenomenology», 4 (1983), pp. 5-13.
- SPADER P., *The Facts of Max Scheler*, in «Philosophy Today», 3-4 (1979), pp. 260-266.
- SPADER P., *The Possibility of an Apriori Non-Formal Ethics: Max Scheler's Task*, in «Man and World», 2 (1976), pp. 153-162.
- SPADER P., *The Primacy of the Heart: Scheler's Challenge to Phenomenology*, in Philosophy Today 29 (1985), 3/4, pp. 223-229.
- STAUDE J. R., *Max Scheler, 1874-1928. An intellectual portrait*, New York 1967.
- STAVENHAGEN K., *Person und Persönlichkeit. Untersuchungen zur Anthropologie und Ethik*, Göttingen 1957.
- STERN A., *Le problème de l'absolutisme et du relativisme axiologique et la philosophie allemande*, in «Revue internationale de philosophie», I (1939), p. 720 e ss.
- STÜTTGEN A., *Der Gegenstandscharakter der Werte bei Scheler im Hinblick auf Husserl*, Diss., Bonn 1957.
- TEMURALP T., *Über die Grenzen der Erkennbarkeit bei Husserl und Scheler*, Berlin 1937.
- THEUNISSEN M., *Wettersturm und Stille. Über die Weltdeutung Schelers und ihr Verhältnis zum Seinsdenken*, in AA. VV., *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, a cura di P. Good, Francke, Berna 1975.
- VANNI ROVIGHI S., *Filosofia e religione nel pensiero di Max Scheler*, 28 (1936), pp. 157-169.
- VENIER V., *Il gesto della trascendenza. Un'interpretazione di Max Scheler*, Padova 2001.
- VENIER V., *Max Scheler e l'ontologia della sofferenza*, in «Itinerari», 1-2 (2003), pp. 219-228.
- VERDUCCI D., *Dall'intenzionalità all'atto. L'itinerario filosofico di Max Scheler, un agostiniano post-litteram*, in AA. VV., *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*, a cura di L. Auci, R. Piccolomini, A. Pieretti, Roma 1993.

- VERDUCCI D., *Il segmento mancante. Percorsi di filosofia del lavoro*, Roma 2003.
- VERDUCCI D., *L'analogia depotenziata. Ovvero: elementi di metafisica fenomenologica nella filosofia di Max Scheler*, in V. MELCHIORRE, *Studi di filosofia trascendentale*, Milano 1993, pp. 215-258.
- VERDUCCI D., *La persona tra compimento e realizzazione secondo Max Scheler*, in AA. VV., *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, a cura di G. Cusinato, Milano 2007.
- VERDUCCI D., *La phénoménologie de la vie et la philosophie selon Max Scheler*, in «Analecta Husserliana», L (1997), pp. 165-180.
- VERDUCCI D., *Life and Human Life in Max Scheler. Phenomenological Problems of Identification and Individualization*, in «Analecta Husserliana», LX (1999), pp. 71-91.
- VERDUCCI D., *Life. Spirit. Work. Notes on "Erkenntnis und Arbeit" by Max Scheler*, in «Analecta Husserliana», LIV (1998), pp. 141-165.
- VERDUCCI D., *Max Scheler, Lavoro ed etica. Saggio di filosofia pratica*, Roma 1997.
- VERDUCCI D., *Pensare la vita. Contributi fenomenologici*, Roma 2003.
- VERDUCCI D., *Percorsi filosofici tra linguaggi specialistici. Il caso Max Scheler*, in *Le lingue speciali*, in «Atti del Convegno di Studi Università di Macerata 17-19 ottobre 1994», Roma 1998, pp. 187-203.
- VERDUCCI D., *Thomas Absconditus. Presenza di Tommaso D'Aquino nel pensiero di Max Scheler*, in «Atti del Congresso Internazionale su "L'umanesimo cristiano nel III millennio: la prospettiva di Tommaso d'Aquino"», Città del Vaticano 2004, pp. 967-978.
- VIAL L., *Idea del hombre y de la persona en la filosofía de Max Scheler*, Santiago del Cile 1948.
- VIRASORO M. A., *La concepción del amor en Max Scheler*, in «Universidad Pontificia Bolivariana», 13 (1946-1947).
- VOLPI F., *Scheler incognitus*, in «Verifiche», 7 (1978), pp. 85-104.
- WAGNER S., *L'a priori della conoscenza nell'etica materiale dei valori di Max Scheler*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», CXIV (2003).
- WAGNER S., *Valori e ontologia nell'etica di Max Scheler*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», CXII (2001).
- WEYMANN-WEYHE W., *Das Problem der Personseinheit in der ersten Periode der*

- Philosophie Max Schelers*, Emsdetten 1940.
- WITTMANN M., *Max Scheler als Ethiker. Ein Beitrag zur Geschichte der modernen Ethik*, Düsseldorf 1923.
- WOJTYLA K., *I fondamenti dell'ordine etico*, a cura di F. Rinaldini, Bologna 1980.
- WOJTYLA K., *Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler*, in K. WOJTYLA, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e i saggi interpretativi*, Milano 2003, pp. 263-450.
- WUST P., *Max Schelers Lehre vom Menschen*, in «Das Neue Reich», 11 (1928-1929), pp. 100-201.
- ZOHK A., *Intersoggettività e fondamento in Max Scheler*, Firenze 1997.
- ZUCCARO C., *Max Scheler. Percorsi interpretativi*, Roma 2008.

### **Altre opere citate**

- AUBERT R., *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Louvain 1969.
- BALTHASAR H. U. VON, *Apokalypse der deutschen Seele. Die Vergöttlichung des Todes*, Salzburg-Leipzig 1939.
- BUBER M., *Il problema dell'uomo*, a cura di I. Kajon, Genova-Milano 2004.
- COHN J., *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur. Ein philosophischer Versuch*, Leipzig 1914.
- GAHLINGS U., *Hermann Graf Keyserling. Ein Lebensbild*, Darmstadt 1996.
- GAHLINGS U., *Sinn und Ursprung. Untersuchungen zum philosophischen Weg Hermann Graf Keyserlings*, Sankt Augustin 1992.
- GEHLEN A., *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, a cura di E. Mazzarella, Napoli 1990.
- GOETHE J. W., *Epigramme 15. Venedig 1790*, in J. W. GOETHE, *Sämmtliche Werke*, Tétot 1836.
- GORETTI C., *Il saggio di Brentano sulla origine della conoscenza etica*, in «Rivista di Filosofia», 2 (1934).

- GUZZO A., *La moralità*, Edizioni di Filosofia, Torino 1950.
- H. PLESSNER, *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*, «Fachschriften zur Politik und staatsbürgerlichen Erziehung» 3 (1931).
- HARTMANN N., *Etica*, a cura di V. Filippone-Thaulero, Napoli 1969.
- HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Milano 1976.
- HEIDEGGER M., *Kant e il problema della metafisica*, a cura di V. Verra, Bari 1981.
- HEIDEGGER M., *Mein Weg in die Phänomenologie*, in M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, Tübinga 1969.
- HERRMANN W., *Der Verkehr des Christen mit Gott. Im Anschluss an Luther dargestellt*, Stuttgart 1903.
- HÖLDERLIN F., *Socrate e Alcibiade*, in F. HÖLDERLIN, *Poesie scelte*, a cura di S. Mati, Milano 2010.
- HUSSERL E., *Lettera a Alexander Pfänder. 6 Gennaio 1931*, a cura di R. Cristin, in «Aut-Aut», 213 (1986).
- HUSSERL E., *Vorwort zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1 (1913), in E. HUSSERL, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Dordrecht 1987.
- JAMES W., *The varieties of religious experience. A study in human nature*, London 1902.
- KAFTAN J., *Philosophie des Protestantismus. Eine Apologetik des evangelischen Glaubens*, Tübingen 1917.
- KEYSERLING H., *Vorbemerkung des Herausgebers*, in «Der Leuchter», 8 (1927).
- KÖNIG J., PLESSNER H., *Briefwechsel 1923-1933*, a cura di H. Lessing, A. Mutzenbecher, Freiburg-München 1994.
- KRAFT J., *Von Husserl zu Heidegger: Kritik der phänomenologischen Philosophie*, Frankfurt a. M. 1957.
- La Repubblica*, 15 luglio 2010.
- LÖWITH K., *Eine Erinnerung an Edmund Husserl*, in AA.VV., *Edmund Husserl (1859-1959). Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, Den Haag 1959.
- MONDIN R., *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Bologna 2000.

- MORRA G., *L'etica materiale dei valori nel pensiero di E. Husserl*, in «Ethica», 3 (1964).
- NIETZSCHE F., *La gaia scienza*, a cura di F. Desideri, Pordenone 1991.
- NYGREN A., *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni* a cura di F. Bolgiani, Bologna 1971.
- OTTO R., *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917.
- PACI E., *Pensiero, Esistenza, Valore. Studi sul pensiero contemporaneo*, Milano 1940.
- PFEIFER W., *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, Berlin 1992.
- PLESSNER H., *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes*, Bonn 1923.
- RICOEUR P., *Quelques figures de la philosophie allemande contemporaine*, in AA. VV., *Histoire de la philosophie allemande*, a cura di E. Bréhier, J. Vrin, Paris 1967.
- ROTH A., *Edmund Husserls ethische Untersuchungen. Dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte*, Den Haag 1960.
- SCHMITT C., *La tirannia dei valori. Riflessioni di un giurista sulla filosofia dei valori*, a cura di G. Gurisatti, Milano 2008.
- SCHUHMANN K., *Husserl's Yearbook*, in «Philosophy and phenomenological Research», 50 (1990).
- SCHÜTZ A., *Collected Papers. Studies in phenomenological philosophy*, The Hague 1975.
- SCIACCA F., *Il concetto di persona in Kant. Normatività e politica*, Milano 2000.
- SPAEMANN R., *Persone. Sulla differenza tra «qualcosa» e «qualcuno»*, a cura di L. Allodi, Bari 2007.
- SPIEGELBERG H., *The phenomenological movement. A historical introduction*, The Hague 1965.
- STEIN E., *Dalla vita di una famiglia ebrea e altri scritti autobiografici*, a cura di A. Ales Bello e M. Paolinelli, Roma 2007.
- STEIN E., *Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade*, Freiburg 1959.
- STERN A., *Le problème de l'absolutisme et du relativisme axiologique dans la philosophie allemande*, «Revue Internationale de Philosophie», I (1939).
- TROELTSCH E., *Lo storicismo e i suoi problemi*, a cura di G. Cantillo e F. Tessitore, Napoli 1989.



- WEBER M., *Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura*, in M. WEBER, *Il metodo delle scienze storiche sociali*, a cura di P. Rossi, Torino 1958.
- WINDELBAND W., *Das Heilige. Skizze zur Religionsphilosophie*, Tübingen 1916.
- WOJTYLA K., *Il problema del distacco dell'esperienza dall'atto nell'etica*, in K. WOJTYLA, *I fondamenti dell'ordine etico*, Bologna 1980.
- WOJTYLA K., *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e i saggi interpretativi*, Milano 2003.
- WOJTYLA K., *The acting person*, a cura di A. T. Tymieniecka, Dordrecht-Reidel 1979.

# INDICE

<b>Introduzione.....</b>	<b>2</b>
--------------------------	----------

## CAPITOLO I ETICA E PERSONA

<b>1. L'etica dei valori.....</b>	<b>7</b>
1.1 <i>L'a priori</i> scheleriano.....	7
1.2 I valori.....	16
1.3 Il <i>Fühlen</i> .....	19
1.4 I valori morali e il preferire e il posporre.....	25
1.5 La gerarchia dei valori.....	30
1.5.1 <i>Correlazioni eidetiche tra valori</i> .....	30
1.5.2 <i>I due tipi di classificazione gerarchica</i> .....	34
1.5.3 <i>Il senso e il perché della gerarchia</i> .....	38
<b>2. Fenomenologia del volere.....</b>	<b>41</b>
2.1 La <i>Gesinnung</i> .....	41
2.2 L'azione.....	44
2.3 <i>Gesinnung</i> ed oggetto pratico.....	50
<b>3. Il dovere.....</b>	<b>52</b>
3.1 La classificazione del dovere e la sua relazione con il valore.....	53
3.2 Gli enunciati assiologici.....	57
3.3 La relazione tra il valore e il dovere ideale .....	63
3.4 Il dovere normativo.....	68

3.5 La fenomenologia del potere e chiarimenti sul suo rapporto con il dovere.....	73
<b>4. La critica alle altre etiche.....</b>	<b>75</b>
4.1 La critica all'etica teleologica e all'etica del successo.....	75
4.2 La critica all'etica imperativa e il significato del sacrificio.....	83
4.3 La critica all'etica eudemonistica.....	86
4.3.1 La relazione tra valore e piacere.....	86
4.3.2 Il principio della tendenza compensativa e il ruolo della felicità nell'etica.....	93
4.3.3 Le correlazioni intercorrente tra il sentimento di felicità e il valore.....	99
4.3.4 Irriconducibilità della felicità alla sanzione e alla retribuzione. Chiarimenti su elementi di diritto in riferimento all'etica dei valori .....	102
<b>5. Etica, <i>ethos</i> ed etiche .....</b>	<b>108</b>
5.1 Chiarificazioni sul principio di soggettività assiologica.....	108
5.2 Relatività assiologica.....	111
5.2.1 Relatività dei valori all'uomo.....	111
5.2.2 Relatività dei valori alla vita.....	115
5.2.3 Relatività storica dei giudizi etici sui valori e critica allo storicismo.....	127
5.3 <i>Ethos</i> .....	129
5.4 Etiche.....	133
5.5 Coscienza etica e libertà di coscienza.....	135
5.6 Valori tirannici: la critica di Schmitt a Scheler.....	146
<b>6. Il concetto di persona.....</b>	<b>152</b>
6.1 Lo spirito.....	152
6.2 Individuazione del concetto di persona.....	155
6.2.1 La critica alla <i>Vernunftperson</i> kantiana.....	155
6.2.2 Oltrepassare Kant: la persona scheleriana in quanto unità concreta d'atti.....	158
6.2.3 La difesa dell'individualità personale e il problema della conoscibilità della persona: chi è "persona"? .....	166
6.3 Le relazioni personali.....	172
6.3.1 La persona nel suo rapporto col mondo e il concetto di verità personale.....	172
6.3.2 La persona nella sua relazione con l'io.....	175
6.3.3 La relazione tra la persona e il Leib.....	184
6.3.4 La persona e gli altri.....	188

6.4 La teoria dei modelli personali.....	197
<b>7. Gli atti di amore e odio.....</b>	<b>204</b>
7.1 Amore e odio come movimenti verso il valore.....	204
7.2 Amore e persona.....	210
7.2.1 <i>L'ordo amoris</i> .....	210
7.2.2 <i>La persona-amore</i> .....	218

## CAPITOLO II

### TEORIA DELLA CONOSCENZA E METAFISICA

<b>8. La fenomenologia.....</b>	<b>223</b>
8.1 Scheler e la fenomenologia.....	223
8.2 La filosofia oltre la <i>Weltanschauung</i> naturale e la scienza.....	230
8.3 La concezione eidetica .....	235
8.3.1 <i>La prima teoria di riduzione fenomenologica: natura e caratteristiche delle                     essenze e principio d'evidenza</i> .....	235
8.3.2 <i>La Wesensschau</i> .....	246
8.3.3 <i>L'essenza della filosofia</i> .....	251
8.3.4 <i>La teoria delle sfere dell'essere</i> .....	262
<b>9. La nuova consapevolezza gnoseologica.....</b>	<b>266</b>
9.1 Conoscenza e sapere: la critica all'idealismo coscienziale e al realismo critico....	266
9.2 La nuova teoria della riduzione e la problematica della realtà.....	270
9.2.1 <i>Determinazione del concetto di Realsein e interpretazione della riduzione                     fenomenologica come annullamento del momento di realtà</i> .....	270
9.2.2 <i>Il rapporto di fondazione tra la realtà e rispettivamente lo spazio e il tempo</i> .....	280
9.2.3 <i>Immagine, percezione, fantasia</i> .....	286
9.2.4 <i>Realtà e causalità</i> .....	288
<b>10. La religione nella prima fase del pensiero scheleriano.....</b>	<b>295</b>
10.1 Idea di Dio e autorivelazione: la dimostrazione dell'indimostrabilità di Dio.....	295
10.2 I presupposti per l'ascolto della rivelazione.....	304
10.2.1 <i>L'uomo come Intention und Geste des Transzendenz: la costitutiva tendenza</i>	

<i>metafisica dell'uomo e la critica agli atteggiamenti dell'agnosticismo e del Nirvana</i> .....	304
10.2.2 <i>Critica dei miti metafisici</i> .....	307
10.2.3 <i>Fenomenologia della fede: faith e belief</i> .....	310
10.2.4 <i>Fenomenologia del santo originario</i> .....	315
10.3 <i>Fondazione della religione</i> .....	323
10.3.1 <i>Religione e rivelazioni naturali</i> .....	323
10.3.2 <i>Originarietà dell'atto religioso</i> .....	327
10.4 <i>Religione e metafisica</i> .....	342
10.4.1 <i>I presupposti della relazione tra religione e metafisica</i> .....	342
10.4.2 <i>Il Konformitätssystem</i> .....	344
10.5 <i>Fenomenologia essenziale della religione</i> .....	359
10.5.1 <i>Caratterizzazione della Wesensphänomenologie in rapporto altre discipline di studio della religione</i> .....	359
10.5.2 <i>Ambito metodologico della fenomenologia essenziale della religione. Le determinazioni fondamentali di Dio</i> .....	364
10.5.3 <i>Gli attributi positivi di Dio. La spiritualità</i> .....	377
<b>11. Le ultime pagine scritte per <i>Vom Ewigen im Menschen</i>: la problematica del teismo in rapporto al reale</b> .....	<b>391</b>
11.1 <i>Teismo e realtà mondana</i> .....	391
11.2 <i>Teismo e teodicea: caduta e redenzione</i> .....	398

### CAPITOLO III

#### ANTROPOLOGIA FILOSOFICA E METAFISICA

##### NELL'ULTIMO SCHELER

<b>12. L'ultimo Scheler</b> .....	<b>405</b>
12.1 <i>La tesi della rottura</i> .....	405
12.2 <i>La questione della Ohnmacht des Geistes: critica alla teoria classica e a quella negativa dell'uomo</i> .....	414
12.3 <i>Leben e scienza: la problematica del meccanicismo</i> .....	421
12.3.1 <i>Critica al pragmatismo</i> .....	421
12.3.2 <i>Le forme del sapere in relazione al problema della realtà</i> .....	430

12.4 La metafisica come libero respiro dell'uomo: critica alla religione.....	442
12.5 La posizione dell'uomo nel cosmo .....	456
12.5.1 <i>Genesi e problematiche interpretative</i> .....	456
12.5.2 <i>L'antropologia: la differenza essenziale tra l'uomo e l'animale e l'uomo come             asceta della vita</i> .....	462
12.5.3 <i>La compenetrazione del Geist e Drang. Contributi per un'interpretazione             unitaria del pensiero scheleriano</i> .....	474
<b>13. Conclusioni</b> .....	<b>496</b>
 <b>Bibliografia</b> .....	 <b>512</b>
Opere di Max Scheler.....	512
Inediti citati.....	520
Letteratura su Scheler.....	520
Altre opere citate.....	542